



قَابِلًا لِّتِلْوَافِئَةِ وَجْهِ اللّٰهِ

نور الحقیقت

(تصوف کی ایک قدیم اور نایاب کتاب)

تصنیف

حضرت شاہ سید اسماعیل قادری الملتانی المعروف بہ حضرت بادشاہ قادری قدس سرہ العزیز

ترتیب، تسہیل، حواشی

پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی

فاضل جامعہ نظامیہ (حیدرآباد دکن) ایچ۔ ایم۔ بی (کلکتہ) ایم۔ اے (کراچی)
استاد شعبہ معارف اسلامیہ - اسلامیہ کالج (کراچی) - صدر مجلس القادری (کراچی)

گر دیزی پبلشرز (کراچی)

جملہ حقوق محفوظ

- کتاب نور الحقیقت
تالیف شیخ المشائخ حضرت شاہ اسماعیل قادری الملتانی
المعروف بہ
حضرت بادشاہ قادری قدس سرہ
ترتیب، تسہیل، حواشی پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی
صدر المجلس القادری - کراچی
کتابت ہدایت اللہ شاہین رقم
طباعت مشہور پریس - کراچی
اشاعت ۲۸ جمادی الثانیہ ۱۴۰۱ھ مطابق ۳ مئی ۱۹۸۱ء

حضرت مصنف قدس سرہ کے صاحبزادے اور خلیفہ
حضرت نکتہ نماشاہ قادری قدس سرہ کے
(۱۳۰) دیں عرس مبارک کے موقع پر

- تعداد ایک ہزار ایک سو
ناشر گردیزی پبلشرز (کراچی)
قیمت تیس روپے

گردیزی پبلشرز کراچی

۱/۳۲۶، اسلام گنج، سبیلہ ماؤس، نشتر روڈ، کراچی ۷

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْقَا ذَرَّةٍ فِي الْمِيزَانِ
 وَضَبَاحُ الْيَصْبَاحِ فِي زُجْجَةٍ الْوَجْهِ كَالْقُرْآنِ
 كَذَلِكَ دُرِّي يُوقَدُ مِنْ هَجَرَةٍ مُبَرَّكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا
 شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ
 تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ
 مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ
 وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

(النور ٣٣ : ٣٥)

اللہ (ہی) آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق ہے، اس میں چراغ ہے۔ چراغ ایک فانوس میں ہے۔ فانوس گویا موتی کی طرح چمکتا ہوا تار ہے۔ چراغ روشن کیا جاتا ہے ایک نہایت ہی برکتوں والے درخت زیتون سے، جو نہ شرقی ہے نہ غربی۔ جس کا تیل آپ ہی آپ بھڑکا پڑتا ہے چاہے آگ اسے نہ بھی چھوئے۔ (بس) نور ہی نور ہے۔ اللہ اپنے نور کی طرف جس کی چاہتا ہے رہبری کرتا ہے اور اللہ لوگوں کے لئے (یہ) مثالیں بیان کرتا ہے اور اللہ ہر چیز کا خوب جاننے والا ہے۔

(النور ۳۴ : ۳۵)

در کون و مکان نیست عیاں جز یک نور
ظاہر شدہ آں نور با انواع ظہور
حق نور و تنوع ظہورش عالم
توحید ہمین است، دگر وہم و غرور*
(جائعہ)

* کون و مکان میں اس ایک نور کے علاوہ کچھ نہیں۔ ظہور کی تمام اقسام سے وہی نور ظاہر ہے۔ حق نور ہے اور اس کے ظہور کا تنوع، عالم ہے۔ توحید تو بس یہی ہے، باقی سب وہم ہے، دھوکہ ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم
 ہمسرا غنیمت الہیہ ہرگز غمزد
 نذر حقیت

زبدۃ العارفین قدوة الواصلین محدث فیض و کرم مخزن اسرار و معانی
 والدی و مرشدی حضرت شاہ سید پیر حسینی قادری الملتانی (ثانی)
 المعروف بہ

شیخ المشائخ حضرت صاحبان بادشاہ قادری الملتانی قدس سرہ
 کی روح پُرفتوح کے حضور
 ایک حقیر نذرانہ، جو آنجناب ہی کے فیض عالی کا ایک اثر ہے
 لیکن اس کا ظہور میری کم مائیگی کے مطابق ہوا ہے۔

اگر سیاہ دلم، داغ لالہ زار تو ام
 وگر کشادہ حسینم، گل بہار تو ام

خاکپائے سالکان
 سید عطاء اللہ حسینی کان اللہ
 (مرتب)

مرتبہ - بعد عصر
 ۲۴ جمادی الاولیٰ ۱۳۰۱ھ
 مطابق ۳۱ مارچ ۱۹۸۱ء

عرضِ ناشر

سلسلہ عالیہ قادریہ ملتانیہ کے ایک روحانی پیشوا اور دکن کے ایک مایہ ناز صوفی بزرگ حضرت بادشاہ قادریؒ گزرے ہیں۔ آپ کا اسم گرامی حضرت شاہ سید اسماعیل قادریؒ الملتانیؒ تھا۔ آپ نے آج سے کوئی دو سو بیس قبل تصوف کے ایک اہم موضوع ”منزلاتِ ستہ“ پر ایک گرانقدر رسالہ ”نور الحقیقت“ کے نام سے قلمبند فرمایا۔ جو اگرچہ نہایت مختصر ہے لیکن اپنے مضمون کے اعتبار سے بے مثال ہے۔ یہ رسالہ پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی صدر المجلس القادری کے خاندانی تبرکات میں شامل تھا لیکن امتداد زمانہ کے ہاتھوں زبان و بیان اور لب و لہجہ کے فرق کی وجہ سے اس کی افادیت ختم ہو کر رہ گئی تھی۔ مولانا سید عطاء اللہ حسینی اسی سلسلہ اور خاندان کے علما و دانشمندی میں سے ہیں اور کراچی میں اپنے والد بزرگوار حضرت صاحبان بادشاہ قادری رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفہ اور چاہدہ فیضی ہیں۔ علوم ظاہری و باطنی پر ان کی نظر ٹہری گہری ہے۔ اس نایاب رسالہ کو پروفیسر صاحب نے مرتب (ADIT) کیا، اس پر حواشی لکھے اور اس خوبی کے ساتھ کہ متن کی اصلیت اور اس کے حسن کو علیٰ حالہ باقی رکھا متن تسہیل اور حواشی قیوں اجزاء ایک دوسرے سے بالکل علمیہ ہیں۔ اسلاف کے کارناموں کا احیاء اور ان کے نام کو زندہ و باقی رکھنا، اگر قابلِ قدر کام ہے تو پھر بلاشبہ مولانا حسینی نے یہ ایک قابلِ قدر فریضہ انجام دیا ہے۔ خاندانی تبرک ہونے کی بنا پر ان کو اس کتاب سے بڑی روحانی اور جذباتی وابستگی بھی ہے۔ یہ جذبہ میں نے ان میں بھرپور طریقہ سے محسوس کیا ہے کہ وہ اسلاف کے ایک ایک نفس کو زندہ و پائندہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ ان کے اسی مقدس جذبہ کے احترام میں، اپنی سعادت سمجھتے ہوئے میں نے بھی ایک ناشر کی حیثیت سے پوری کوشش کی ہے کہ کتاب کو بہت ہی اچھے اور اعلیٰ معیار کے مطابق شائع کروں۔ طباعت، کاغذ اور جلد سازی ہر چیز پر میں نے خصوصی توجہ دی ہے۔ اور یہی جذبہ میرے دوست ہدایت اللہ شاہین رقم کا بھی رہا چنانچہ انہوں نے بھی بڑے مخلصانہ طریقے سے اس کی بلند معیاری میں میرے ساتھ تعاون کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی مساعی کو شکور فرمائے اور اپنی بارگاہ اور حلقہ قرار میں میں شرف قبولیت عطا کرے۔ آمین

نیازمند
سید عبدالغفار گردیزی
گردیزی پبلشرز (کراچی)

یکم مئی ۱۹۸۱ء

فہرست مضامین

| | | | |
|-----|--------------------------------|----|--|
| ۹۴ | حقیقت و معرفت | ۷ | نذر عقیدت |
| ۹۵ | سید ابوالحسن ثانی و رنگی | ۸ | عرض ناشر |
| ۹۵ | تمیزات ستہ | ۹ | فہرست مضامین |
| ۹۶ | احدیت | ۱۷ | فہرست نقشہ جات و دوائر |
| ۹۶ | وجود کے دو معنی | ۱۸ | حضرت مصنف قدس سرہ کا شجرہ طریقت |
| ۹۸ | موجودات ثلاثہ | ۲۰ | حضرت مصنف قدس سرہ کا فیضانِ خلافت |
| ۹۹ | غلل و دھود | ۲۱ | حضرت مولانا پیر کرم شاہ صاحب الانہری کی رائے |
| ۱۰۰ | صورت | ۲۲ | ایک اہم خط |
| // | مراتب ارادہ | ۲۳ | حرف آغاز |
| ۱۰۱ | عشق | ۳۷ | متن |
| ۱۰۷ | ظہور و بطون | ۵۹ | تہلیل |
| // | عالم | ۶۲ | مرتبہ اولیٰ : احدیت |
| // | ولی اور نبی کا فرق | ۶۴ | مرتبہ ثانیہ : وحدت |
| ۱۰۸ | حضور سے علم غیب کی نفی و اثبات | ۶۸ | مرتبہ ثالثہ : واحدیت |
| // | احساس و ادراک | ۷۲ | مرتبہ رابعہ : ارواح |
| ۱۰۹ | عرفان ذات محال ہے | ۷۷ | مرتبہ خامسہ : امثال |
| ۱۱۰ | تعیین اور اس کی اقسام | ۸۱ | مرتبہ ششمہ : اجسام |
| ۱۱۱ | ازل اور ابد | ۸۵ | مرتبہ سابعہ : انسان |
| ۱۱۲ | غیب ہدیت | ۹۰ | حواشی |
| // | غیب الغیب | ۹۱ | حمد اور مراتب حمد |
| // | البطن کل باطن | ۹۲ | شریعت و طریقت |
| // | ہدیت مطلقہ | ۹۳ | اقسام احکام شریعت |

| | | | |
|-----|--|-----|----------------------------------|
| ۱۱۷ | مراتب غیب | ۱۱۲ | لا تعین |
| " | مراتب کونیه | " | عین الکا فور |
| " | جامع المراتب | ۱۱۳ | ذات سادج |
| ۱۱۸ | نقشہ مراتب وجود | " | منقطع الاشارات |
| " | حضرت کے معنی | " | منقطع الوجدان |
| ۱۱۹ | عینیت و غیریت کی بحث | " | احدیت مطلقہ |
| " | عینیت پر چار اعتراضات | " | مجهول النعت |
| ۱۲۰ | عینیت و غیریت کے معنی اول | " | عنفا |
| ۱۲۱ | معنی ثانی | " | نقطہ |
| ۱۲۲ | معنی ثالث | ۱۱۳ | گنج مخفی |
| ۱۲۳ | ذات حق اور ذات خلقی کا فرق | " | ازل الازال |
| " | من وجہ عینیت | " | الغیب المسکوت عنہ |
| ۱۲۴ | من وجہ غیریت | " | ذات بحت |
| " | احکام باعتبار تعین و باعتبار حقیقت | " | ذات بلا اعتبار |
| ۱۲۵ | عبودیت اور ربوبیت دونوں کا اتمام | " | مرتبة الہویت |
| " | لیک تاعدہ کلیہ | " | احدیت کے مزید اسمائے مترادفہ |
| ۱۲۶ | فرق مراتب | ۱۱۵ | وحدت |
| " | مراتب وجود | " | شئون ذاتیہ |
| " | حضرت الہیت یا وحدیت | " | حدیث کنت کمنزاً مخفياً |
| ۱۲۷ | شرط معرفت و استغراق | ۱۱۶ | مجال |
| " | لام حضرت محقق | " | عارف کی توفیق |
| ۱۲۹ | اعتبار بمقتضا حقیقت | " | مشاہدین کی تین اقسام : |
| ۱۳۰ | اعتبار کے دوسرے معنی | " | ذوالعین |
| ۱۳۱ | اعتبار کے بارے میں شاد ولی اللہ کی رائے | " | ذوالعقل |
| ۱۳۲ | شیخ ابوبکر کے بارے میں ایک غلط فہمی کا ازالہ | ۱۱۷ | ذوالعقل والعین |
| | | | سلسلہ ملقات میں مشاہدات کی اقسام |

| | | | |
|-----|-----------------------------|-----|-------------------------------------|
| ۱۴۴ | لاہوت | ۱۴۲ | اعتبارات ذات : |
| ۱۴۵ | نقشہ جہات وحدت | ۱۴۳ | وجود |
| ۱۴۶ | جہت سقوط اعتبارات | " | علم |
| " | جہت ثبوت اعتبارات | " | نور |
| " | تجلی اول | " | شہود |
| " | تنزل اول | ۱۴۴ | وحدت حقیقی |
| " | حقیقۃ الحقائق | " | مرتبہ الجمع والوجود |
| " | او ادنیٰ | " | مرتبہ جامعہ |
| ۱۴۷ | دائرہ قاب قوسین | " | احدیۃ جامعہ |
| " | الف | ۱۴۵ | احدیۃ جمع |
| " | قابلیت اولیٰ | " | مقام جمع |
| ۱۴۸ | مرتبہ ولایت مطلقہ | " | حقیقۃ الحقائق |
| " | حجاب عظمت | " | برزخ البرازخ |
| " | محبت حقیقیہ | " | برزخ کبریٰ |
| " | وجود مطلق | " | حقیقت محمدیہ |
| " | تعیین اول | " | نوریت و بشریت |
| " | رفیع الدرجات | ۱۴۷ | ذات محمدیہ اور حقیقت محمدیہ کافر |
| " | وحدت کے مزید اسمائے مترادفہ | ۱۴۸ | زیارت رسالت کے لیے ایک آزمودہ وظیفہ |
| " | مقام محمدی | ۱۴۹ | عقل اول ، قلم اعلیٰ |
| " | حبیب کے معنی | " | روح محمدی ، روح اعظم |
| ۱۵۱ | واحدیت | " | تجلی کے معنی |
| " | ظہور و بطون | " | عوالم : |
| " | تعیین ذاتی | ۱۵۰ | ناسوت |
| " | تعیین باعتبار اسماء و صفات | " | ملکوت |
| " | اسماء و صفات کی وضاحت | " | جبروت |
| ۱۵۳ | شان | " | |

| | | | |
|-----|-------------------------------|-----|-------------------------------------|
| ۱۴۴ | اصیت میں ذات کا بڑا کمال | ۱۵۳ | اسمائے حسنی |
| " | کمال ذاتی | " | احصائے اسماء سے مراد |
| ۱۴۵ | کمال اسمائی | " | صفات حقیقیہ محضہ |
| " | اعیان ثابۃ | " | صفات حقیقہ اضافیہ |
| ۱۴۶ | شے کی دو حالتیں: | ۱۵۴ | صفات اضافیہ محضہ |
| ۱۴۷ | موجود فی العلم | " | امہات الصفات |
| " | موجود فی الخارج | ۱۵۵ | نقشہ امہات الصفات |
| " | فیض اقدس | " | صفات بسیطہ |
| " | فیض مقدس | " | صفات مرکبہ |
| " | جعل بسیط | " | صفت انضمامی |
| " | جعل مرکب | " | صفت اختراعی |
| ۱۴۸ | اعتبارات وجود کی متحمل صورتیں | ۱۵۶ | اسمار جلالی |
| " | حق اور حقیقت | " | اسمار جمالی |
| ۱۴۹ | تخلیق | " | جلال و جمال کی وضاحت |
| ۱۵۰ | حق اور اعیان آئینہ یک و دگر | " | صفت ایکابی |
| " | تمثل و تحول | ۱۵۷ | صفت سببی |
| ۱۵۱ | تجلی ساق | " | اسمائے الہی کلی و جزئی |
| " | تجلی ضحک | " | اسمائے کوئی |
| " | رویت باری تعالیٰ | " | ربوبیت کے معنی |
| ۱۵۳ | تنزیہ و تشبیہ | ۱۵۸ | دائرۃ ابواب و مربوطات |
| " | اشعریہ کا عقیدہ | " | فہرست اسمائے الہی کلی و اسمائے کوئی |
| " | مجمعیہ کا عقیدہ | ۱۶۱ | مؤکل، حروف کی ادراج |
| ۱۶۴ | حصول معرفت بلحاظ عنایت و غیرت | ۱۶۲ | صفات کی عنایت و غیرت |
| ۱۶۵ | عنایت و غیرت کے شاغل | ۱۶۳ | ذات و صفات کا فرق |
| " | اللہ، اسم ذات کا اطلاق | " | اسم ذات کی لفظی و منطوقی تحقیق |

| | | | |
|-----|--------------------------|---------|--------------------------------------|
| ۱۹۴ | مشاہدین وجود کے تین درجے | ۱۷۵ | تجلیات کے بارے میں کفار کی تخریض |
| ۱۹۵ | الوہیت | ۱۷۶ | رب الارباب، شان الوہیت، تجلی اعظم |
| ۵ | تین ثنائی | ۱۷۷ | علیہن الاعیان، شان عبدیت، مرئوب اعظم |
| ۱۷ | تجلی ثنائی | ۱۷۸ | انسان کامل بالذات |
| ۱۷ | منشأ الکلمات | ۱۷۹ | انسان کامل بالعرض |
| ۱۹۶ | قبلہ توجہات | ۱۸۰ | حقیقت انسانی |
| ۱۸ | عالم معانی | ۱۸۱ | تسویہ بدن |
| ۱۸ | حضرت ارتسام | ۱۸۲ | نفخ روح |
| ۱۸ | علم ازلی | ۱۸۳ | حق تعالیٰ کی دو خصوصیات |
| ۱۸ | علم تفصیلی | ۱۸۴ | عبد مدب |
| ۱۸ | مرتبہ انعام | ۱۸۵ | علم الاسماء |
| ۱۸ | قاب قوسین | ۱۸۶ | خلاصہ کلام |
| ۱۹۷ | مرتبہ الباء | ۱۸۷ | وعدت کا حقیقت اور کثرت کی اعتباریت |
| ۱۸ | مفتی العابدین | ۱۸۸/۱۸۹ | مسائل کا اختلاف |
| ۱۸ | منشاء الصودی | ۱۸۹ | قوس نظام الوجود کے اسمائے مترادفہ |
| ۱۸ | منشاء کثرت | ۱۹۰ | قوس نظام العلم کے اسمائے مترادفہ |
| ۱۸ | واحدیت | ۱۹۱ | حقائق موجودات کے مختلف نام |
| ۱۸ | مرتبہ اللہ | ۱۹۲ | عین کی قابلیت و اقتضار |
| ۱۸ | نوع محفوظ | ۱۹۳ | شکالہ معمول نہیں |
| ۱۹۸ | حضرت الاسماء والصفات | ۱۹۴ | قدت کی حد |
| ۱۹ | احدیت الکثرت | ۱۹۵ | تخلیق صفات محک نہیں |
| ۱۹ | معدن الکثرت | ۱۹۶ | نقد و نظر |
| ۱۹ | قابلیت کثرت | ۱۹۷ | صور علیہ وجود حق کے آئینے |
| ۱۹ | حضرت الجمع والوجود | ۱۹۸ | خصوصیات آئینہ |
| ۱۹ | لکھ الہیاء | ۱۹۹ | عکس و شخص |

| | | | |
|-----|------------------------------------|-----|----------------------------------|
| ۲۰۹ | امر الہی کے تین مراتب : | ۱۹۸ | وجود اضافی |
| " | ۱۔ حقیقت الامر | " | نفس رحمانی |
| ۲۱۰ | ۲۔ اثر الامر | " | منتہی العالمین |
| " | ۳۔ صورت الامر (صلی اللہ علیہ وسلم) | ۱۹۹ | اعتبارات وجود : |
| ۲۱۱ | عالم غیر مرنی | " | بشرط ثلثے |
| ۲۱۲ | عالم غیر محسوس | " | بشرط ثلثے |
| " | کردہیاں و مدعائیاں | " | لابشرط ثلثے |
| " | ہیمن | ۲۰۰ | نقشہ اعتبارات وجود |
| " | عمار - لامکان | ۲۰۱ | مراتب وجود رتبی میں نہ کرمانی |
| ۲۱۲ | شیخ جلی کی وضاحت | " | مراتب وجود میں امتیاز کی ضرورت : |
| ۲۱۳ | عقل کل، عقل اول، قلم اعلیٰ | " | ۱۔ عقلاً و استدلالاً |
| " | نفس کل، لوح محفوظ | ۲۰۲ | ۲۔ علماً و شہوداً |
| ۲۱۴ | الواح : | ۲۰۳ | مہر کی مثال |
| " | لوح قضاء، لوح قدر | " | شیخ ابراہیم قطاری کا بیان |
| " | لوح نفس جزئیہ سماویہ | ۲۰۵ | فہرست اسماء مراتب الہیہ |
| " | لوح ہیولی | ۲۰۷ | ارواح |
| " | قضائے معلق | " | اشیاء کی لغوی تحقیق |
| " | قضائے مبرم | ۲۰۸ | امر کی کیفیت |
| ۲۱۵ | ملائکہ مقربین | " | عالم ملکوت |
| " | بحر مسجور | " | عالم اہر |
| " | روح انسانی | " | امر و خلق کا فرق |
| " | روح القدس | " | خلق کے دو معنی : |
| ۲۱۶ | روح حیوانی | " | احداث مطلق |
| ۲۱۷ | روح اور جسم کا تعلق | " | احداث مقید |
| ۲۱۸ | روح حیوانی فلاسفہ کی نظر میں | ۲۰۹ | خلق کے بارے میں تین کتاب فکر |

| | | | |
|-----|----------------------------------|-----|--|
| ۲۳۱ | وجود مکتب | ۲۱۹ | قوت ملکی |
| ۲۳۲ | روایۂ صادقہ | " | قوت شیطانی |
| " | نفس ناطقہ | " | سلسلہ قادریہ ملتانی میں ممکن کی اصطلاح |
| " | کشف | ۲۲۰ | تشکل پر ارواح کی قدرت |
| " | کشف صوری اوداس کے پانچ ذرائع | " | تناسخ، غلط نظریہ ہے۔ |
| ۲۳۴ | مکاشفات کے مدارج | " | ارواح کو متوجہ کرنے کا طریقہ |
| " | کشف معنوی | ۲۲۱ | نیزاد و موت کے لیے سلسلہ ملتانیہ کی اصطلاحیں |
| " | نور قدس | " | تعلب زماں شاہ ملتانیؒ |
| ۲۳۵ | فتح فی النفس | " | (باقی سلسلہ عالیہ قادریہ ملتانیہ) |
| " | فتح فی الروح | ۲۲۳ | ارواح کے ٹھکانے : |
| " | الہام | " | طبیعی |
| " | مشاہدہ قلبی | " | مجتبی |
| " | شہود روحی | " | انانیت غلطی، انانیت کبریٰ |
| " | رؤیا (خواب) | " | اشال |
| " | رؤیا کی اقسام : | " | عالم اشال |
| " | ۱۔ غیر ملتبیس | " | عالم برزخ |
| ۲۳۶ | ۲۔ ملتبیس | " | تصویر شیخ کی بنیاد |
| ۲۳۸ | ۳۔ اخذات احلام | ۲۲۴ | صورت شیخ کے بارہ میں ایک غلط فہمی |
| ۲۳۷ | مدبر کے اوصاف | " | تصویر شیخ مقصود بالذات نہیں |
| ۲۳۹ | نقشہ عالم مثال میں صورتوں کی آمد | ۲۲۵ | عالم خیال |
| " | عالم برزخ : حابلقا، حابلسا | " | عالم دل |
| " | عالم شہادت | ۲۲۶ | مراتب کونیہ کی خصوصیات |
| " | ارواح اور اجسام درجہ کمال تک | " | سواس خمسہ ظاہری و باطنی |
| ۲۴۰ | طبیعت | ۲۲۷ | احساس و ادراک کا عمل |
| " | ہیولائے کلی | ۲۳۰ | نقشہ دقیق رہ توئی |

| | | | |
|-----|-------------------------------|-----|------------------------|
| ۲۴۴ | ابلیس | ۲۴۰ | جوہر مہیا |
| " | امانت اور اس کا تقاضا | " | شکل |
| ۲۴۶ | ابلیس کے سات مظاہر : | " | ہیولی |
| " | ۱۔ دنیا و مافیہا | ۲۴۱ | جسم |
| " | ۲۔ طبیعت، شہوت، لذت | " | شکل کل |
| " | ۳۔ عجب | " | ہیولائے کل |
| ۲۴۷ | ۴۔ بریا | " | جسم کل |
| " | ۵۔ علم کا خناس | " | عرش |
| ۲۴۸ | ۶۔ عادات اور طلب راحت | " | کثیب |
| " | ۷۔ معارف الہیہ میں التباس | " | عرش مجید، عرش عظیم |
| ۲۴۹ | شیطان کے کمر سے بچنے کا طریقہ | " | عالم قدس |
| " | مقام محمدی صلی اللہ علیہ وسلم | ۲۴۲ | رحمت : رحمانیت، رحیمیت |
| " | اتباع ظاہری و اتباع باطنی | " | رحمت وجودی |
| ۲۵۰ | ولایت عامہ، ولایت خاصہ | " | کرسی |
| " | اولیائے ظاہرین | " | وسعت کے دو معنی : |
| ۲۵۱ | اولیائے مستورین | " | وسعت علمی و حکمی |
| " | رجال الغیب | " | وسعت وجودی و عینی |
| " | مستوی الرحمن | " | قدّمین |
| ۲۵۲ | اقطاب | " | نعلین |
| " | غوث | ۲۴۳ | انسان کے معنی |
| " | امامین | " | انسان کبلی |
| " | اوتاد | " | انسان جنّی |
| ۲۵۳ | ابدال | " | فاحمۃ الکتاب |
| ۲۵۴ | نئے نامہ بھائی | " | سبع مثانی |

فہرست نقشہ جات و دوائر

| | | |
|---------|--|----|
| ۳۳ | قوس مراتب علمی | ۱ |
| ۶۷ | ” ” ” | ۲ |
| ۱۱۸ | نقشہ مراتب وجود یا تنزلات ستہ | ۳ |
| ۱۲۶ | نقشہ مراتب وجود بالاختصار | ۴ |
| ۱۴۵ | نقشہ جہات وحدت | ۵ |
| ۱۴۷ | دائرہ قاب قوسین | ۶ |
| ۱۵۵ | نقشہ امہات الصفات | ۷ |
| ۱۵۸ | دائرہ ارباب و مربوبات | ۸ |
| ۷ | فہرست اسمائے الہی کلی | ۹ |
| ۱۸۰ | دائرہ مراتب وجود | ۱۰ |
| ۱۸۱ | دوائر تنزلات | ۱۱ |
| ۱۸۳ | دائرہ تعیین ثانی | ۱۲ |
| ۱۸۴/۱۸۵ | قوس ظاہر الوجود اور قوس ظاہر العلم | ۱۳ |
| ۵ | (دوائر) وحدت حقیقی اور کثرت اعتباری کے اختلافی مسائل | ۱۴ |
| ۲۰۰ | نقشہ اعتبارات وجود | ۱۵ |
| ۲۳۰ | نقشہ دلق دہ قوی | ۱۶ |
| ۲۳۹ | عالم مثال میں صورتوں کی آمد | ۱۷ |

حضرت مصنف قدس سرہ کا شجرہ طریقت

- ۱ - سرور کائنات فخر موجودات سید المرسلین خاتم النبیین سیدنا ابوالقاسم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
- ۲ - سیدنا حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ تعالیٰ وجہہ
- ۳ - سیدنا حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ
- ۴ - سیدنا حضرت امام زین العابدین رضی اللہ تعالیٰ عنہ
- ۵ - سیدنا حضرت امام محمد باقر رضی اللہ تعالیٰ عنہ
- ۶ - سیدنا حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ
- ۷ - سیدنا حضرت امام موسیٰ کاظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ
- ۸ - سیدنا حضرت امام علی نقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ
- ۹ - سیدنا حضرت ابوالمحفوظ خواجہ معروف کرخی قدس سرہ
- ۱۰ - سیدنا حضرت ابوالحسن سرریؒ بن مغلس سقطی قدس سرہ
- ۱۱ - سیدنا حضرت ابوالقاسم جنید بغدادی قدس سرہ
- ۱۲ - سیدنا حضرت ابوبکر محمد شبلی قدس سرہ
- ۱۳ - سیدنا حضرت ابوالحسن عبدالعزیز بن حادث تمیمی قدس سرہ
- ۱۴ - سیدنا حضرت ابوالفضل عبد الواحد بن عبد العزیز تمیمی قدس سرہ
- ۱۵ - سیدنا حضرت ابوالفرح یوسف طرطوسی قدس سرہ
- ۱۶ - سیدنا حضرت ابوالحسن علی قریشی ہنکاری قدس سرہ
- ۱۷ - سیدنا حضرت ابوسعید مبارک بن علی مخزومی قدس سرہ
- ۱۸ - سیدنا حضرت غوث الاعظم ابو محمد سید عبدالقادر جیلانی قدس سرہ (بانی سلسلہ عالیہ قادریہ)
- ۱۹ - سیدنا حضرت سید عبدالرزاق قادری قدس سرہ

✽ سرری : بفتح الیمن وبکسر الراء ، بمعنی سردار (سرری یا سرری غلط تلفظ ہے)

- ۲۰- سیدنا حضرت سید ابوصالح نصر قادری قدس سرہ
 ۲۱- سیدنا حضرت سید ابونصر محی الدین قادری قدس سرہ
 ۲۲- سیدنا حضرت سید صنو احمد قادری قدس سرہ
 ۲۳- سیدنا حضرت سید حسن بغدادی قادری قدس سرہ
 ۲۴- سیدنا حضرت سید محمد بغدادی قادری قدس سرہ
 ۲۵- سیدنا حضرت سید علی قادری قدس سرہ
 ۲۶- سیدنا حضرت سید موسیٰ قادری قدس سرہ
 ۲۷- سیدنا حضرت سید حسن قادری قدس سرہ
 ۲۸- سیدنا حضرت سید احمد حبیلی مغربی قادری قدس سرہ
 ۲۹- سیدنا حضرت بہار الدین انصاری قادری قدس سرہ
 ۳۰- سیدنا حضرت ابوالفتح مخدوم محمد ملتانی بدای قادری قدس سرہ (بانی سلسلہ عالیہ قادریہ ملتانیہ)
 ۳۱- سیدنا حضرت ابراہیم مخدوم حمی قادری ملتانی قدس سرہ
 ۳۲- سیدنا حضرت شاہ حسین قادری ملتانی قدس سرہ
 ۳۳- سیدنا حضرت شاہ محمد اکبر قادری ملتانی قدس سرہ
 ۳۴- سیدنا حضرت شاہ مرتضیٰ اکبر قادری ملتانی قدس سرہ
 ۳۵- سیدنا حضرت شاہ ولی محمد قادری ملتانی قدس سرہ
 ۳۶- سیدنا حضرت شاہ سید عبدالرزاق قادری ملتانی قدس سرہ
 ۳۷- سیدنا حضرت شاہ اسماعیل قادری ملتانی المعروف بجعفر پیر بادشاہ قادری بدای گوسفشین قدس سرہ
 ۳۸- سیدنا حضرت شاہ سید احمد قادری ملتانی قدس سرہ
 ۳۹- سیدنا حضرت شاہ سید اسماعیل قادری ملتانی المعروف بجعفر پیر بادشاہ قادری قدس سرہ (مصنف نور الحقیقت)

صنو : بفتح الصاد و سکون النون ، بمعنی ہمہ وقتی ملازم ، ہر وقت خدمت میں حاضر رہنے والا خادم۔

حضرت مصنف قدس سره کایضال خلافت

سیدنا حضرت شاه سید اسماعیل قادری الملتانی
المعروف بہ حضرت بادشاہ قادری قدس سره
(مصنف نور الحقیقت)

سیدنا حضرت شاه سید احمد قادری الملتانی
المعروف بہ حضرت نکتہ نما شاہ قادری قدس سره

سیدنا حضرت شاه سید میر حسینی قادری الملتانی (اول) قدس سره

سیدنا حضرت شاه سید عبد الرحیم حسینی قادری الملتانی (اول) قدس سره

سیدنا حضرت شاه سید حبیب اللہ حسینی قادری الملتانی قدس سره
سیدنا حضرت شاه سید احمد عارف حسینی قادری الملتانی قدس سره
حضرت شاه سید محمد حسینی قادری الملتانی قدس سره (بابی اسلام کالج - وردنگل)

سیدنا حضرت شاه سید میر حسینی قادری الملتانی (ثانی)
المعروف بہ شیخ المشائخ حضرت صاحبان بادشاہ قادری قدس سره

حضرت شاه سید محمد حسینی قادری الملتانی

حضرت شاه فی الدین قادری الملتانی

حضرت شاه افضل علی قادری الملتانی

حضرت شاه جمید الدین قادری الملتانی

حضرت شاه محمد اسماعیل قادری الملتانی مدظلہ

احقر الامام

حضرت شاه سید عبد الرحیم حسینی (ثانی) قادری الملتانی مدظلہ

حضرت شاه سید عبد الوہاب حسینی قادری الملتانی مدظلہ

سیدنا ابو الفضل حضرت شاه سید اسماعیل حسینی قادری الملتانی قدس سره

سید قطار الدین حسینی قادری الملتانی کان لکھنؤ (مرتب نور الحقیقت)

مولوی شاه غلام جیلانی احمد قادری الملتانی طال عمرہ

عزیز القدر شاه سید دھرم اللہ حسینی قادری الملتانی طال عمرہ

مولوی شاه صلاح الدین قادری الملتانی

حضرت شاه سید مہر الدین قادری الملتانی مدظلہ

مولوی شاه ولایت حسینی قادری الملتانی

مولوی شاه تاج الدین قادری الملتانی

مولوی شاه حافظ عبد اللہ قادری الملتانی طال عمرہ

مولوی شاه عبد اللہ قریشی انہری قادری الملتانی طال عمرہ

”نور الحقیقت“

مفسر قرآن حضرت مولانا پیر محمد کرم شاہ صاحب لازہری
پرنسپل دارالعلوم محمدیہ غوثیہ و چیف ایڈیٹر ”ضیائے حرم“
کی نظر میں

سلسلہ عالیہ قادریہ ملتانیہ کے ایک بزرگ جن کا اسم گرامی حضرت شاہ
سید اسماعیل قادری ملتانی ہے اور جو حضرت بادشاہ قادری رحمۃ اللہ علیہ کے لقب
سے اہل سلسلہ میں پہچانے جاتے ہیں — آپ نے ایک رسالہ تالیف فرمایا اور
اسے ”نور الحقیقت“ سے موسوم کیا۔ یہ رسالہ حجم میں بہت مختصر ہے لیکن یہ ایک ایسا
گنج گرانمایہ ہے جس کا ایک ایک موتی مہر و ماہ سے تابندہ تر ہے۔ چند صفحات میں
علوم و معارف کے سمندر سمود بیٹے گئے ہیں، جن کی وسعت اور گہرائی کا اندازہ
فقط وہ ادلو العزم ہستیاں لگا سکتی ہیں جن کی عمر میں بحر معرفت کی غواصی میں گزری ہیں۔
پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی (اسلامیہ کالج - کراچی) جنہیں اللہ تعالیٰ نے
روشن دماغ اور بینا دل ارزانی فرمایا ہے، انہوں نے ان اسرار و معارف کی
تشریح و توضیح اس طرح فرمادی ہے کہ ایک مبتدی بھی اپنی ذہنی اور قلبی صلاحیتوں
کے مطابق مستفید ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ پروفیسر صاحب کو ذوق و شوق کی دولت سے
مالا مال فرمائے اور ان کی اس کاوش کو اپنی جناب میں شرف قبولیت سے نوازے۔ آمین
ثم آمین بجاہ طہ و یسین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

محمد کرم شاہ

سجادہ نشین، آستانہ عالیہ امیر

بھیرہ شریف - سرگودھا

۱۶ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۵ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سجدۂ اولیٰ العظیم و صلی علی رسولہ الکریم اما بعد از عید سعید صغریٰ قادری
 نجیب ثغری اسوۃ العارفين وزبدۃ الکاملین سید صاحب قادری مدظلہ
 بعد سلام نمون گذارش شد ہے کہ برہ سالہ آپ کی خدمت مبارک میں وائے
 کیا گیا ہے کہ رسالہ کو کو بغور تمام ملاحظہ فرما کر امر حق کو پسند کرنا
 اور جمیع مفیدین اپنی کو بھی نصیحت فرما کر مصلحت

نور الحقیقت کے سابق ناشر محمد عبداللہ صغریٰ قادری کا خط جو انھوں نے
 حضرت شاہ سید پیر حسینی قادری الملتانی قدس سرہ (متوفی ۱۳۰۵ھ)
 کو نور الحقیقت کا ایک مطبوعہ نسخہ بھیج کر لکھا تھا۔

حرف آغاز

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبی بعده وعلى آله وصحبه اجمعین

تصوف کے تعلق سے ایک عرصہ دراز سے امت مسلمہ دو گروہوں میں بٹی ہوئی ہے۔ ایک گروہ اس کے حامیوں کا ہے جو اس کو اسلام اور دین کی روح بتاتا ہے اور دوسرا گروہ اس کے مخالفوں کا ہے جو اس کو بدعت اور عجبی اثر قرار دیتا ہے۔ ایسی صورت میں جب بھی کوئی شخص اس کے متعلق معلوم کرنا چاہتا ہے اس کو چند ناگزیر سوالوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ سب سے پہلا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اس لفظ کا ماخذ کیا ہے؟ یہ "صوف" سے ماخوذ ہے یا "صفا" سے؟ "صفو" سے لیا گیا ہے یا "صفہ" سے؟ دوسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟ اس سے کون سا علم اور کون سا فن مراد ہے؟ تیسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ دین میں اس کا مقام اور مرتبہ کیا ہے؟ اس کی ضرورت اور اہمیت کتنی ہے؟ چوتھا سوال یہ ہے کہ آیا اس کا وجود عہد رسالت اور خیر القرون میں تھا یا نہیں تھا؟ اگر تھا تو اس کی شکل و صورت کیا تھی؟ اس عہد مبارک میں اس کا نام کیا تھا؟ صحابہ کرامؓ میں کون کون حضرات اس کے حاملین تھے؟ آج کا مروج تصوف من و عن قرون اولیٰ ہی کا تصوف ہے یا اس میں کوئی تبدیلی ہوئی ہے؟ اگر تبدیلی ہوئی ہے تو وہ کیا تبدیلی ہے؟ پھر اس بدلی ہوئی شکل کی دین میں کیا حیثیت ہے؟

ان تمام مباحث پر اگر تفصیلی گفتگو کی جائے تو یہ بجائے خود ایک مستقل تالیف ہوگی۔ زیر نظر کتاب کا حرف آغاز ان تفصیلات کا تحمل نہیں۔ تاہم اتنا عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تصوف کی بے شمار تعریفوں میں بڑی جامع و مانع تعریفیں سامنے آتی ہیں اور ہر تعریف -

”نگاہ دامن دل می کشد کہ جا اینجاست“ کا مصداق مثلاً حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ
 لکھتے ہیں :

”ثم اني فرغت من هذه العلوم اقبلت بجمتي على طريق الصوفية
 وعلمت ان طريقهم انما يتم بعلم وعمل وكان حاصل علمهم قطع
 عقبات النفس والتنزه على اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة
 حتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتخليته
 بذكر الله“

میں جب ان علوم سے فارغ ہو کر صوفیہ کے طریقہ کی طرف متوجہ ہوا تو مجھے معلوم ہوا کہ
 ان کا طریقہ علم و عمل سے تکمیل کو پہنچتا ہے۔ ان کے علم کا حاصل نفس کی گھاٹیوں کا
 قطع کرنا۔ اخلاق ذمیرہ و صفات خبیثہ سے پاک و منترہ ہونا ہے تاکہ اس کے
 ذریعہ قلب کو غیر اللہ سے خالی کیا جائے اور اس کو ذکر الہی سے آراستہ کیا جائے۔
 ابوعلی قزوینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

”التصوف هو الاخلاق المرضية“

تصوف پسندیدہ اخلاق کا نام ہے۔

اسی طرح ابو محمد جریری رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے :

”التصوف الدخول في كل خلق سني والخرج من كل خلق دني“

تصوف ہر اچھے اخلاق میں داخل ہو جانے اور ہر بُرے اخلاق سے
 نکل جانے کا نام ہے۔

حضرت ابو الحسن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

”ليس التصوف رسومًا ولا علومًا ولكنه الاخلاق“

تصوف رسوم ہے نہ علوم بلکہ اخلاق ہے۔

حضرت ابو حفص حداد نیشاپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

”التصوف كله ادب وكل وقت ادب وكل مقام ادب“

ولکل حال ادب فن لازم آداب الادقات بلغ مبلغ الرجال
ومن ضیع آداب فهو بعید من حیث یطلق القبول “
تصوف پورا کا پورا آداب و احکام کی پابندی کا نام ہے اور ہر وقت
ہر مقام اور ہر حال کے لیے متعین آداب و احکام ہیں۔ جو شخص ہر موقع
اور محل کے آداب و احکام کی پابندی کو اپنے اوپر لازم کرے وہ اس
مرتبہ کو پہنچ گیا جہاں آدمی کو پہنچنے کی تمنا کرنی چاہیے اور جس نے ان
آداب و احکام کی پیروی نہ کی اور ان کو ضائع کر دیا تو ایسا شخص
اس مقام سے بہت دور ہے جہاں سے وہ بارگاہ خداوندی میں
باریابی کی امید کر سکے۔

لیکن انتہائی جامع و مانع تعریف حضرت شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے
کی ہے، فرماتے ہیں :

”التصوف هو علم تصرف بہ احوال تزکیۃ النفوس و تصفیۃ
الاخلاق و تعمیر الظاہ و الباطن لنیل السعادة الابدیۃ
موضوعہ التزکیۃ و التصفیۃ و تعمیر و غایۃ نیل
السعادة الابدیۃ “

تصوف وہ علم ہے جس سے تزکیۃ نفوس، تصفیۃ اخلاق، تعمیر ظاہر
و باطن کے احوال کا علم ہوتا ہے تاکہ سعادت ابدی حاصل کی جا سکے
اس کا موضوع بھی تزکیۃ و تصفیۃ اخلاق اور تعمیر ظاہر و باطن ہے
اور اس کی غایت و مقصد سعادت ابدی کا حاصل کرنا ہے۔

جب تصوف ادب و اخلاق کا نام ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد بھی
تکمیل مکارم اخلاق ہے جیسا کہ آپ نے ارشاد فرمایا :

بعثت لاتمم مکارم الاخلاق

میں مکارم اخلاق کو مکمل کرنے کے لئے بھیجا گیا ہوں

پھر اگر کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد ہی تصوف کی تکمیل تھا تو کون سی غلط بات ہوگی، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عہد رسالت میں لفظ تصوف موجود نہیں تھا نہ اس فن کی کوئی مدون شکل تھی۔ بہت سارے علوم آج جس شکل میں موجود ہیں عہد رسالت میں اس شکل میں نہیں تھے۔ تفسیر، حدیث اور فقہ کی شکل بھی یہ نہ تھی جو آج ہے۔ ان علوم کی اصطلاحیں بھی بعد کی وضع کردہ ہیں۔ کیا کسی علم و فن کی عہد رسالت میں عدم تدوین اس کے عدم وجود اور بطلان کی دلیل ہے؟ اگر ایسا ہے تو خود قرآن حکیم کے بارے میں کیا رائے ہے جو عہد رسالت میں اس مدون شکل میں نہ تھا؟ اس کے رموز و اوقات کی اصطلاحیں، اس کے اعراب، اس کے نقطے، اس کی تفسیری اصطلاحیں سب کیا محض اس لئے باطل ہو جائیں گی کہ یہ عہد رسالت میں نہ تھیں۔ لفظ تصوف اگرچہ عہد رسالت میں نہ تھا لیکن اس کی بنیاد اور حقیقت، اس کی روح اور اسپرٹ ضرور موجود تھی۔ تصوف کا ایک ہم معنی اور ہم مفہوم لفظ احسان ضرور موجود تھا، نہ صرف حدیث میں بلکہ قرآن کریم میں بھی۔ حدیث جبریلؑ میں ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا: اخبرنی عن الاحسان یعنی مجھے احسان کے بارے میں بتائیے تو آپؐ نے فرمایا: ان تعبد اللہ كأنث تراه فان لم تکن تراه فانه يراك یعنی احسان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت اس طرح کر گویا تو اس کو دیکھ رہا ہے اگر تو اس کو نہ دیکھے تو وہ تجھے دیکھ ہی رہا ہے۔

یہ یقین کامل، توجہ تام اور استحضار کلی، خالصتہ باطن کا معاملہ ہے، جس کے بغیر نہ جذب دروں پیدا ہوتا ہے نہ شوق فراواں، اسی توجہ اور استحضار سے مومن صاحب جنوں ہوتا ہے اور شریک زمرہ لایجن لوں۔

رہی یہ بات کہ عہد رسالت میں صوفیہ تھے اور نہ صوفیہ کے سے اعمال و اشغال، نہ ایسے مراقبے تھے نہ مجاہدے، نہ ایسا ذکر تھا نہ ایسا ریاض۔ تو اس کے متعلق صرف اتنا عرض کرنا اس موقع پر کافی ہوگا کہ صحابہ کرامؓ میں متعدد صحابہؓ نہ صرف صوفیہ بلکہ صوفیہ کے سر دار تھے۔ بلکہ یوں بھی کہنا کچھ نامناسب نہیں کہ تمام صحابہؓ، صوفیہ تھے، لیکن کہلاتے صوفیہ نہ تھے، وجہ اس کی یہ تھی کہ انھیں صحابیت کا جو اعلیٰ ترین شرف حاصل تھا۔ بڑے سے بڑا صوفی اس شرف یافتہ کی خاک پا کے

مرتبہ کو بھی نہیں پہنچ سکتا۔ پھر ”مہجانی“ کا اعلیٰ ترین لقب چھوڑ کر انہیں ”صوفی“ کا ادنیٰ لقب کیوں دیا جاتا۔ تاہم اس گروہ پاک بازاں کے اوصاف حمیدہ میں خود قرآن حکیم میں صالحین، صادقین، متقین، قانتین، خاشعین، موقنین، مخلصین، محسنین، خائفین، وجلین، عابدین، ذاکرین، صابرین، راسخین، متوکلین، محبتین، اولیاء، ابوار، مقربین، مہارمین الی الخیارات وغیرہ کے الفاظ آئے ہیں اور یہی صوفیہ و سالکین کے مختلف نام ہیں۔ حضرت شیخ ابو نصر سراج رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب اللع میں خوب لکھا ہے :

”نقول وبالله التوفیق العجبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لها حرمة وتخصيص من شمله ذلك فلا يجوز ان تعلق عليه اسم على انه اشرف من العجبة وذلك بشرف رسول الله صلى الله عليه وسلم وحرمة الاتركى انهم ائمة الزهاد والعباد والمتوكلين والفقراء والراضين والصابرين والمحبتين وغير ذلك وما نالوا جميع ما نالوا الا ببركة العجبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما نسبوا الى العجبة التي هي اجل الاحوال ان يفضلوا بفضيلة غير العجبة التي هي اجل الاحوال“

اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے کوئی دوسرا تعظیمی لفظ مستعمل ہو ہی نہیں سکتا، اس لئے کہ ان کے جتنے بھی فضائل تھے، سب سے اشرف و اعظم ان کی فضیلت صحابیت تھی کہ محبت رسولؐ تمام بزرگیوں اور فضیلتوں سے بڑھ کر ہے۔ ان کا زہد، فقر، توکل، عبادات، صبر و رضا غرض جو کچھ بھی ان کے فضائل تھے، ان سب پر ان کا شرف صحابیت غالب تھا۔ پس جب کسی کو لفظ صحابی سے ملقب کر دیا گیا تو اس کے فضائل کی انتہا ہو گئی اور کوئی محل ہی باقی نہیں رہا کہ اسے صوفی یا کسی دوسرے تعظیمی لفظ سے یاد کیا جائے۔

اسی طرح صحابہ کرامؓ کو صوفیہ کے اعمال و اشغال، مراقبات و مجاہدات کی بھی ضرورت نہ تھی، کیونکہ ان تمام امور سے صوفیہ کرام کا مقصود تزکیہ نفس ہوتا ہے۔ تزکیہ نفس ہی کے لیے وہ جلتے بھی کھینچتے ہیں، خلوت نشینی بھی اختیار کرتے ہیں، مراقبہ اور مجاہدے بھی کرتے ہیں۔ صحابہ کرامؓ کا تزکیہ نفس خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے جیسا کہ

يَتْلُوا عَلَيْهِمْ اَيُّهَا وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

ان کو اس کی آیتیں پڑھ کر سنانا ہے اور انھیں پاک صاف کرتا

ہے اور انھیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔ (آل عمران ۳ : ۱۶۴)

سے ظاہر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن کا تزکیہ فرما دیں کیا وہ پھر کسی تزکیہ کا محتاج ہو سکتا ہے ؟

اعراض ہے کہ پیری مریدی کا کیا جواز ہے۔ کیا قرآن و سنت کافی نہیں ؟ جو ابابا عرض

ہے کہ پیری مریدی صرف سنت رسول ہی نہیں، سنت اللہ بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے صرف ہدایت ہی نہیں بھیجی، ہادی بھی بھیجے بلکہ پہلے پیغام بھیجا پھر پیغام دیا۔ پہلے ہادی پھر ہدایت۔ کوہ صفا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پیغام بعد میں سنایا، پہلے اپنی شخصیت ہی کو پیش فرمایا۔ مادی ہدایت دفعۃً نہیں آگئی بلکہ ہادی کے ساتھ ۳۳ برس کے عرصے میں تدریجاً آتی رہی۔ پھر حضورؐ نے بھی قرآن حکیم کے نسخے تیار کرا کے اس کی اشاعت نہیں فرمادی بلکہ آپؐ نے ایک بڑی جماعت اپنے صحابوں، رفیقوں، شاگردوں بلکہ خاندانی زبان میں مریدوں ہی کی تیار کی۔ اشخاص ہی تیار کیے۔ انہی اشخاص میں سے کچھ کو اپنا سفیر و نمائندہ بنا کر دور دراز علاقوں اور قبیلوں میں بھیجا۔ پھر یہ اشخاص بھی جا کر صرف پیغام سنا کر واپس نہیں آ گئے بلکہ جن کی طرف بھیجے گئے تھے ان میں رہ بس کر جوہر قابل ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکالے۔ ان کے اخلاق سنواریے۔ میرت سازی کی۔ پھر اس نئی پود نے اپنے سلف کی ذمہ داری سنبھالی اور وہی کام کیا جو وہ کر گئے۔ یوں چراغ سے چراغ روشن ہوتا گیا۔ امانت بدست بدست منتقل ہوتی گئی اور رابطہ حنیفہ بینہ قائم ہوتا رہا۔

مادی علوم و فنون میں آخر کون سا علم ہے جو استاد کے بغیر صرف کتاب سے حاصل ہو جاتا

ہو، اگر علوم بغیر استاد کے حاصل ہو جاتے تو پھر ان ہزاروں تعلیمی اداروں، اسکولوں اور کالجوں کی کیا ضرورت ہوتی۔ جب مادی اور دنیوی علوم و فنون بغیر استاد اور بغیر ادارے کے حاصل نہیں ہو سکتے تو علم الہی، علم لدنی، علم معرفت، علم روحانیات استاد اور ادارے کے بغیر کیسے حاصل ہو گا۔ اصطلاحی زبان میں اسی استاد کو مرشد، شیخ، پیر اور اسی ادارے کو خانقاہ کہتے ہیں۔ خانقاہ کیا ہے؟ علم معرفت اور علم تصوف و احسان کے طلبہ کی رہائشی درسگاہ۔ شیخ گویا اس کا پرنسپل ہے اور مریدین، طلبہ۔ اس درسگاہ میں علم کی ”بردل زنی“ کا کام ہوتا ہے یہ اور بات ہے کہ آج کل بیشتر خانقاہوں میں علم کی ”برتن زنی“ کا کام ہوتا ہے، لیکن حقیقت خانقاہ کی صفہ کے علاوہ کچھ اور نہیں۔

صوفیہ پر ترک دنیا اور رہبانیت کا لازم بھی محض ایک غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ صوفیہ کی اصطلاح میں دنیا حق تعالیٰ سے غفلت کا نام ہے لہذا وہ جب بھی ترک دنیا کی بات کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہی ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ سے غفلت ترک کی جائے تاکہ

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ (آل عمران ۳: ۱۹۱)

جو اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور اپنی کروٹوں پر (بطن پر) یاد کرتے رہتے ہیں۔

لائقا ظاہر ہو۔ خوب یاد رہے کہ صوفیہ کی غلوت نشینی عارضی ہوتی ہے۔ رہبانیت کی طرح مستقل نہیں ہوتی۔ اسلام میں رہبانیت ہے رہبانیت نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ چند ایک صوفیہ ضرور ایسے گزرے ہیں جنہوں نے تہذیب کی زندگی بسر کی اور اسباب و علل سے دور رہے۔ اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ اس کے کیا اسباب و محرکات تھے یا ان کی کیا مجبوریات تھیں، لیکن ایسے صوفیہ کی تعداد بے کتنی؟ آٹے میں نمک کے برابر۔ صرف چند صوفیہ کو اس حال میں دیکھ کر یہ کہہ دینا کہ صوفیہ ہوتے ہی ایسے ہیں، تاریخ کے ساتھ بڑی نا انصافی ہے۔

نوموتافوے فی ہزار — صوفیہ متاثر زندگی بسر کرتے تھے۔ آبادیوں میں رہتے تھے۔ محنت مزدوری کرتے تھے، کاروبار کرتے تھے، تجارت کرتے تھے۔ تصنیف و تالیف کرتے تھے۔ اقلہ کا کام کرتے تھے۔ مادر سے چلاتے تھے۔ خانقاہیں چلاتے تھے۔ وعظ و نصیحت کرتے تھے۔ دس قرآن وحدیث دیتے تھے۔ جہاد بھی کرتے تھے اور مجاہدے بھی۔ خلفائے راشدین بھی اکرام،

تالبعین، تبع تابعین، نقباء و محدثین، قراء و مفسرین سب صوفیہ تھے۔ اگرچہ تصوف ان کی وجہ شہرت نہیں رہا لیکن اپنے اوصاف و اخلاق میں یہ سب صوفیہ تھے۔ غیر القرون اور متقدمین کو چھوڑیے۔ متاخرین میں بھی کسی نے ترک دنیا کے معنی ترک اسباب و علالتق نہیں بتائے۔ اس معاملہ میں حضرت نظام الدین اولیاء سے بڑھ کر کس کی شہادت معتبر ہو سکتی ہے۔ فرماتے ہیں :

”ترک دنیا آں نیست کہ کسے خود را برہمنہ کند مثلاً لنگوٹہ بندد و بنشیند۔ ترک دنیا آں است کہ لباس بہ پوشند و طعام بخورد اما پنچ میرسد روا بدارد و بہ جمع او میل نہ کند و خاطر را متعلق چیزے نہ آورد، ترک دنیا است۔“

ترک دنیا کے معنی یہ نہیں کہ انسان اپنا لباس اتار دے یا لنگوٹہ باندھ لے۔ ترک دنیا کے معنی یہ ہیں کہ انسان لباس بھی پہنے اور کھانا بھی کھائے، البتہ جو کتنا رہے، خرچ کرتا رہے، جوڑ جوڑ کر نہ رکھے اور دل کو کسی چیز میں اٹکائے نہ رکھے۔ — یہ ترک دنیا ہے۔

آخر اس تصوف میں کہاں کوئی خلاف قرآن و سنت یا خلاف عقل و حکمت بات ہے۔ صوفیہ متقدمین کی ساری کتابیں پڑھ جائیے اور کوئی ایک مقام ایسا تلاش کر کے دکھائیے جو کتاب و سنت سے متصادم ہو۔ کہیں بھی ایسی کوئی بات نہیں ملے گی۔ وہ جو کچھ کہتے اور لکھتے ہیں قرآن و سنت سے ثبوت کے ساتھ لکھتے ہیں۔ اس معاملہ میں سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی بات حرف بہ حرف درست اور سچ ہے کہ علمنا ہذا مشیداً بالکتاب والسنۃ یعنی ہمارے علم تمام کا تمام کتاب و سنت کے ساتھ بندھا ہوا ہے اور یہی وجہ ہے صوفیہ کے سلسلوں میں جب کسی کو مجاز و خلیفہ بنایا جاتا ہے تو اس کی خلافت کو اتباع کتاب و سنت کے ساتھ مشروط رکھا جاتا ہے۔ اور اسی لئے صوفیہ کی شطہیات کی تعمیر و تاویل کی جاتی ہے ان کو حقیقت پر محمول نہیں کیا جاتا۔ اب اگر کوئی شخص قرآن و حدیث کے خلاف بات کہتا ہے تو خواہ وہ کچھ ہو، صوفی بہر حال نہیں ہے۔ نہ اس کی بیعت درست ہے نہ خلافت، نہ ہی کسی

سلسلہ سے اس کا تعلق استوار و مستحکم ہے۔ نہ اس کو وہ نعمت حاصل ہوئی ہے جو سینہ بہ سینہ حاصل ہوتی ہے۔ صوفیہ کرامؒ کے قرآن و حدیث کے اسی تمسک کی وجہ سے متقدمین میں شیخ ابو نصر سراجؒ کی کتاب الملح سے لے کر شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کی غوارف المعارف تک اور متاخرین میں حضرت نظام الدین اولیاءؒ کی فوائد الفواد سے لے کر شاہ ولی اللہؒ کی القول الجمیل تک ساری کتابیں دیکھ ڈالیئے، کہیں بھی کوئی بات خلاف قرآن و سنت نہ ملے گی۔ صوفیہ متاخرین کی تصانیف کا بہت تقوڑا حصہ ایسا ہے جو فلسفیانہ رنگ میں ہونے کی وجہ سے بظاہر قرآن و سنت سے "مختلف" نظر آتا ہے لیکن درحقیقت وہ بھی قرآن و سنت سے "متصادم" نہیں۔ جن صوفیہ نے تصوف کے بعض مسائل کو فلسفیانہ رنگ میں بیان کیا ہے ان کے سرخیل حضرت محی الدین ابن عربیؒ ہیں۔ یہ مسائل کو جس انداز میں، جن اصطلاحوں میں بیان کرتے ہیں وہ عام فہم نہیں ہیں۔ ان کا اپنا ایک مخصوص اسلوب بیان ہے اور منفرد انداز فکر۔ بعض یورپ کے مارے، شیخ اکبرؒ کے فلسفہ کو افلاطون کا نتیجہ فکر سمجھتے ہیں حالانکہ شیخ نے کہیں افلاطون کا ذکر تک نہیں کیا بلکہ ان کی کتاب فصوص الحکم آیات و احادیث اور صوفیہ متقدمین ہی کے اقوال و اشادات سے بھری پڑی ہے جن سے وہ استشہاد و استناد کرتے ہیں۔ یہ ہوائی کسی دشمن نے اڑائی کہ شیخ اکبرؒ کا فلسفہ، فلسفہ افلاطون سے ماخوذ ہے، بس یاد ان طریقت لے اٹے یہی بات، بالکل اسی طرح جس طرح کسی نے اڑادی کہ امام ابوحنیفہؒ کی تدوین فقہ رومن لا (Roman Law) کی زمین منت ہے یا پھر جس طرح کسی بد بخت نے کہہ دیا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بحیرہ روم سے اخذ کیا ہے۔

خوب یاد رکھیے کہ شیخ اکبرؒ کے کلام میں ایسے امور کا بھی تذکرہ ہے جو خود ان پر منکشف ہوئے ہیں۔ یہ مشکوفات نئے ضرور ہیں لیکن قرآن و سنت سے متصادم بہر حال نہیں ہیں۔ اسی طرح شیخ اکبرؒ کی تحریروں میں مشاکلہ بہ کثرت وارد ہوا ہے یعنی ایک ہی لفظ ایک جگہ ایک معنی میں آیا ہے اور دوسری جگہ دوسرے معنی میں۔ اگر دوسری جگہ پہلے معنی یا پہلی جگہ دوسرے معنی لے لیے جائیں تو بات کچھ کی کچھ ہو جاتی ہے۔ پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ شیخ اکبرؒ جب کسی

مسئلہ کو ایک جگہ جامع و مانع قیود و شرائط کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں تو پھر قاری پر اعتماد کرتے ہیں کہ اب ہر جگہ وہ ان قیود و شرائط — کو ملحوظ رکھے گا اس لیے دوبارہ جب بھی وہ اس مسئلہ کا ذکر کریں گے تو ان قیود و شرائط کا ذکر نہیں کریں گے مثلاً ایک جگہ لکھ دیا: ”موجود بالذات خدا کے سوا کوئی نہیں، سب ماسویٰ موجود بالعرض ہیں“ بعد میں انھیں جب بھی یہ بات لکھنا ہوگی تو لکھ دیں گے:

”خدا کے سوا کوئی نہیں“

”موجود بالذات“ کی شرط نہیں لگائیں گے لیکن مراد ان کی وہی ہوگی کہ موجود بالذات خدا کے سوا کوئی نہیں، ورنہ حقائق اشیا باطل ہو جائیں گی اور عبد و رب کا فرق مٹ جائے گا جو خود شیخ اکبرؒ کے عقائد کے خلاف ہے۔ وہ خود عبد و رب کی تفریق کے بڑے زبردست وکیل ہیں۔ وحدۃ الوجود کے ساتھ عبد و رب کی تفریق بہت سے لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتی لیکن حقیقت یہ ہے کہ دونوں باتیں درست ہیں، وحدۃ الوجود بھی صحیح اور عبد و رب کی تفریق بھی صحیح، تفصیل انشاء اللہ اسی کتاب میں ملے گی۔

نغمی اور اصطلاحی معنی کا فرق بھی بسا اوقات پیچیدگی پیدا کر دیتا ہے۔ ایک تو مسائل تصوف مشکل، پھر انداز فلسفیانہ ہو تو دوسری مشکل، لغت و اصطلاح کا فرق ملحوظ نہ رہے تو تیسری مشکل، یوں مشکلات کی تہیں جمتی چلی گئیں۔ جو لوگ اس فن میں درک یا اس سے ٹکس نہیں رکھتے وہ اس سے بیزار ہو جاتے ہیں۔ ذاتی حد تک اگر کوئی بیزار ہو جائے تو گوارا ہے، لیکن یہ کوئی اصول نہیں کہ تصور فہم کی وجہ سے کسی حقیقت ہی کا انکار کر دیا جائے۔ اندھے کو اگر سورج نظر نہ آئے تو اسے یہ کہنے کا حق ضرور ہے کہ مجھے سورج نظر نہیں آتا لیکن یہ کہنے کا حق ہرگز نہیں کہ سورج ہے ہی نہیں۔ جن لوگوں کو تصوف کی ان مغلق اور پیچیدہ اصطلاحوں سے وحشت ہوئی یا جو ان کو سمجھنے سے قاصر رہے، انہوں نے تصوف کے اس سارے ذخیرے پر ”عجمی تصوف“ کا ٹیپہ لگا دیا اور ایسے تمام صوفیہ جو جنہوں نے فلسفیانہ رنگ اپنایا تھا ”ایران زدہ“ قرار دے دیا۔ یہ ایک بہت موٹی بات ہے جس کو سمجھنے کے لیے عقل عام ہی کافی ہے کہ اگر حقیقتاً یہ فلسفیانہ تصوف شریعت سے کہیں متصادم ہوتا تو اس کے نتیجے میں ایسے تمام صوفیہ کو شریعت سے برگشتہ

ہونا چاہیے تھا، لیکن ایسا نہیں ہے۔ محمد ابن عربیؒ وحدۃ الوجود کے بہت بڑے وکیل ہونے کے باوجود اتنی کثرت سے نمازیں پڑھتے تھے کہ آج کے دور میں کیا کوئی پڑھے گا۔ مولانا عبد الرحمن جاتی تصوف کو بالکل فلسفیانہ رنگ میں بیان کرتے ہوئے خالص فلسفی — بلکہ ستاخی مواف بقراط و افلاطون معلوم ہوتے ہیں لیکن جب یہی فلسفی عشق رسولؐ میں ڈوبا ہوا دیار رسولؐ کی خاک چھانتا پھر تا ہے تو اس پر بال پریشاں چاک گریباں قیس عامری کا دھوکہ ہوتا ہے۔

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ تصوف کے اس فلسفیانہ رنگ کی وجہ سے تصوف کی حمایت و مخالفت کے دونوں کیمپوں میں اضطراب ہے۔ بعض حامیوں کا حال یہ ہے کہ ان کے نزدیک ذکر و فکر مراقبہ و مجاہدہ، ذوق و شوق، توجہ و استحضار، اتباع سنت، خوف و خشیت، تقویٰ و طہارت قلب سے ماموسۃ اللہ کا تخلیہ، نفس و خواہش کی غلامی سے نجات، ترکِ باطن، یہ سب وعظ و نصیحت کے لئے کتابی الفاظ ہیں۔ جو کچھ ہے وہ وحدۃ الوجود، تجدد و امتثال، جبر و قدر، عینیت و غیریت، تشبیہ و تنزیہ کی مجادلانہ بحثیں ہیں۔ اور انہی بحثوں کے اکھاڑوں میں کشتی لڑنا ان کے پاس عین تصوف اور اس کی بہت بڑی خدمت ہے۔ کچھ ایسے بھی سادہ دل بندے ہیں جن کے پاس صوفیہ کی تعلیمات اور اولیاء اللہ کے ارشادات سے زیادہ ان کے کشف و کرامت کے قصے ہی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان کو وہ اس طرح بڑھا چڑھا کر بیان کرتے ہیں گویا یہی ”روح تصوف“ ہے۔ کشف و کرامات کی یہ مبالغہ آرائی اس کے مخالفین کو اس حد تک بیزار کرتی ہے کہ وہ سرے سے کشف و کرامت ہی کا انکار کر دیتے ہیں۔ مخالفین تصوف کا حال یہ ہے کہ وہ فلسفہ کے نام سے ایسے پک کر الف ہو جاتے ہیں جیسے گھوڑا توپ کی آواز سے۔ ان کی یہ فلسفہ بیزاری ان کو نفس تصوف ہی سے بیزار اور برگشتہ کر دیتی ہے۔ اگر یہ حضرات اپنے اپنے رویوں میں اعتدال پیدا کریں اور ہوش و خرد اور صبر و تحمل سے کام لیں تو اتحاد و اتفاق کی منزل کچھ دور نہیں۔ خانقاہوں اور آستانوں میں جہلا نے جو خرافات پھیلا رکھی ہیں ان کو اعتدال کی یہی راہ مٹا سکتی ہے۔ ورنہ رویوں کا تشدد ہمیشہ متشدد رد عمل ہی پیدا کرے گا۔

زیر نظر رسالہ ”نور الحقیقت“ کے مصنف قدس سرہ صوفیہ متاخرین میں سے ہیں

اس لیے یہ رسالہ بھی فلسفیانہ رنگ میں رنگا ہوا ہے لیکن ہے سب مسائل تصوف ہی سے محدود۔ تمام مضامین بڑے اذوق ہیں۔ اور پھر جس اختصار کے ساتھ حضرت مصنف قدس سرہ نے دریا کو کوندے میں بند کیا ہے وہ انہی کا حصہ ہے۔ رسالہ کا موضوع "تنزیلات ستم" ہے جو تصوف کا ایک خاص مبحث ہے۔ اس موضوع کو حضرت مصنف قدس سرہ نے جس خوبصورتی سے قلمبند فرمایا ہے، اس کی نظیر سے کم از کم میں واقف نہیں۔ رسالہ میں جن اسرار و معانی کی طرف حضرت مصنف قدس سرہ نے واضح اشارے کیے ہیں، میں نے انہی اشارات کی حسب ضرورت کم و بیش تشریح و توضیح کر دی ہے اور جن اسرار و معانی کی طرف مبہم اشارے کیے گئے ہیں انہیں میں نے بھی بین السطور ہی رکھا ہے اور جن اسرار و معانی کو حضرت مصنف قدس سرہ نے عام قاری کی نظر سے بالکل چھپائے رکھا ہے میں نے بھی ان کی ہوائی اپنے قاری کو نہیں لگنے دی کیونکہ میں سمجھتا ہوں کہ انہیں بیان کرنا دین کی خدمت نہیں بلکہ انہیں عوام سے چھپائے رکھنا اور صرف ان کے اہل پر ان کو ظاہر کرنا دین کی خدمت ہے۔ جس مرتبہ وجود پر بھی حضرت مصنف قدس سرہ نے قلم اٹھایا ہے، اختصار کے باوجود تشفی بخش روشنی ڈالی ہے۔ مراتب کوئی کو موصوفہ کرام بالعموم نظر انداز کر دیتے ہیں لیکن حضرت مصنف اپنے قاری کو اس معاملہ میں بھی تشنہ نہیں چھوڑتے، رہبری فرماتے ہیں اور یہ ان کا عیب نہیں، ہنر ہے۔ نقص نہیں، کمال ہے۔

حضرت مصنف قدس سرہ اس فقیر (مرتب) کے پردادا کے دادا پیر اور نانا تھے۔ آپ کے فرزند و خلیفہ حضرت نکتہ نماشاہ قادری قدس سرہ کا سزا مبارک امام پورہ شریف (حیدرآباد دکن) میں ہے۔ جن کا سن وفات ۱۲۷۱ھ ہے۔ قرائن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس رسالہ "نور الحقیقت" کا زمانہ تصنیف آج سے تقریباً دو سو سال قبل کا ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ اس موقع پر حضرت مصنف قدس سرہ کے حالات و کوائف پیش کیے جاتے جیسا کہ بعض اصحاب اور رفقاء طریقت کا امر بھی ہے لیکن اس سلسلہ میں میری مجبوری یہ ہے کہ میں یہاں کراچی میں ہوں اور حضرت مصنف قدس سرہ کے حالات معلوم کرنے کے لیے دکن کا سفر ضروری ہے۔ اگر ممکن ہوا تو کسی وقت وہاں جا کر حضرت کے حالات زندگی بالتفصیل معلوم کرتے اور موجودہ کوتاہی کی تلافی کرنے کی کوشش کروں گا۔ انشاء اللہ۔ یا پھر یہ خوشگوار فریقہ سلسلہ عالیہ قادریہ ملتانیہ کے وہ حضرات انجام دیں جو وہاں قیام پذیر ہیں۔

یہ رسالہ سو، سو اسو سال قبل مدراس کے مطبع فردوسی میں چھپا تھا جس کے پرور پر اور اس رسالے کے ناشر جناب عبداللہ حنفی قادری نے اس کا ایک نسخہ اس فقیر کے جد اعلیٰ حضرت شاہ سید پیر حسینی قادری الملتانی (اول) قدس سرہ کے پاس بھی بھیجا تھا۔ چنانچہ جناب ناشر کا ایک خط بھی شامل اشاعت کر رہا ہوں جو میرے ذخیرہ کتب سے نکل آیا ہے۔ حضرت شاہ سید پیر حسینی (اول) قدس سرہ کا سن وفات ۱۳۰۵ھ ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے اس رسالہ کی طباعت سو سال سے اُدھر ہی کی بات ہے۔ حضرت والد ماجد قدس سرہ نے اس کی ایک نقل مجھے مرحمت فرمائی تھی جو میرے ساتھ پاکستان آگئی تھی اور میرے پاس محفوظ تھی۔ دو سال قبل ۱۹۷۹ء میں مجھے اعزہ اور احباب سے ملنے کے لئے دکن جانے کا موقع ملا اور اپنے بزرگوں کے مزارات پر حاضری کی سعادت بھی نصیب ہوئی۔

ایک رات میں بڑی دل شکستہ و دل گرفتہ حالت میں حضرت والد ماجد قدس سرہ کے مزارات میں پر مراقب تھا کہ یکایک مجھے ایک راہ دکھائی گئی جو اس رسالہ کی ترتیب و تہذیب کی راہ تھی۔ میں تسلیم غم کر کے کراچی لوٹ آیا۔ یہ کام میرے بس کا نہ تھا۔ لیکن قدم قدم پر حضرت والد ماجد قدس سرہ کا فیض آثار ہوا اور مسلسل دستگیری ہوتی رہی۔ یہاں حضرت مولانا جمال میاں صاحب فرنگی محلی مدظلہ، اور حضرت مولانا پیر کرم شاہ صاحب الانہری مدظلہ نے بھی حوصلہ افزائی فرمائی۔ استاد محترم حضرت پروفیسر سید عبدالرشید فاضل دامت غناۃ، محب مکرم ڈاکٹر عبدالرشید قدیری دام لطفہ نے بھی مدد فرمائی۔ فراہمی کتب کی مشکل برادر زادہ عزیزم شاہ سید شفیع اللہ حسینی طالع نے حل کر دی۔ ابھی ترتیب و تسہیل ابتدائی مراحل ہی میں تھی کہ عزیزم سید عبدالنفار گردیزی مالک گردیزی پبلشرز نے بطور کراشتاعت کی ذمہ داری اٹھائی، کتابت کی ذمہ داری محب عزیز جناب ہدایت اللہ شاہین رقم نے سنبھالی۔ میں ان تمام حضرات کے پر خلوص تعاون کا ممنون ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان تمام حضرات کو اجر عظیم عطا فرمائے۔ دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔

کتاب موجودہ صورت میں تین حصوں میں منقسم ہے۔ پہلا حصہ ”متن“ ہے۔ یہ من وعن حضرت

حجی حضرت نے مجھے مدعو کیا تھا، اپنی محبتوں سے نوازا اور میری دہر سے زکیتیں اٹھائیں، میں ان سب کا

ممنون ہوں اور ان سب کے لئے دعا گو بھی۔ (مرتب)

مصنف قدس سرہ کی تحریر ہے۔ اس کی ”تسہیل“ البتہ میں نے کر دی ہے جو کتاب کا دوسرا حصہ ہے۔ تیسرا حصہ ”حواشی“ ہے جو میں نے حسب ضرورت تحریر کر دیئے ہیں اور بعض مباحث میں تفصیل سے بھی گریز نہیں کیا گیا۔ کتاب کی فہرست بھی مرتب کر دی ہے جو کتاب کے شروع میں ہے۔ زیر نظر کتاب چونکہ سلسلہ عالیہ قادریہ ملتانیہ کی تعلیمات ہی کا خلاصہ ایک علمی حصہ ہے۔ اس لئے دوران تحریر اپنے چھوٹے بھائی عزیزم شاہ سید معین اللہ حسینی اور عزیزم شاہ سید صبغۃ اللہ حسینی طال علم صاکی تعلیم و تربیت بھی بطور ایک مقصد کے پیش نظر ہی ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ انھیں بالخصوص اس سے استفادہ کی توفیق عطا فرمائے۔ اور علم و عمل کی دولت سے سرفراز فرمائے۔ آمین ثم آمین۔

آخر میں قارئین کرام سے اتنا اور عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ اگر وہ اس کتاب سے صحیح معنی میں فائدہ اٹھانا چاہیں تو اس کے سرسری مطالعہ پر اکتفا نہ کریں بلکہ کتاب کو سبقاً سبقاً تقوڑا تقوڑا کر کے پڑھیں۔ اگر کہیں معنی و مفہوم واضح نہ ہوں تو مطالعہ بھر بھی جاری رکھیں انشاء اللہ کتاب کے بعض مکرات جو عمدہ رکھے گئے ہیں، اس اشکال کو رفع کر دیں گے لیکن اگر پھر بھی کچھ اشکال رہ جائے تو کتاب کو مکرر پڑھیں اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ وہ ان کی مدد فرمائے گا اور گتھی سلجھ جائے گی۔ اپنے مریدین و متوسلین سے بھی یہی کہوں گا کہ وہ اسی ہدایت پر عمل کریں اور ذاتی طور پر بھی مجھ سے مل کر اشکال رفع کر لیں۔

بعتہ و جلالہ تم الصالحات و آخر دعوانا ان الحمد لله رب
العالَمین والعلوۃ والسلام علی سیدنا و مولا ناسید الانبیاء
والمرسلین و علی آلہ و اصحابہ اجمعین برحمتک یا ارحم
الراحمین

احقر العباد
سید عطاء اللہ حسینی
صدر المجلس القادری، جامعہ ملیہ کمپس
ملیر۔ کراچی ۴۳

سہ شنبہ۔ بعد عصر
۲۴ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۰ھ
مطابق ۳۱ مارچ ۱۹۸۱ء





بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سب مراتب حمد کے واسطے اللہ کے جو اپنی ذات سے موجود ہے اور عالم کو موجود کیا ہے اور درود و سلام نازل ہووے اور پر سید عالم کے جو حقیقت اون کی وحدت ذات کی اور اصل کائنات کی ہے اور پر آل اور اصحاب اُن کے جو راویانِ فہریت اور طرفیت کے ہیں اور ماہرانِ حقیقت اور معرفت کے اما بعد کہتا ہے اسمعیل عرف حضرت بادشاہ بن سید شاہ احمد قادری الملتانی بن سید محمد قادری بن سید ابوالحسن ثانی قادری ورنہ نگلی کہ یہ رسالہ جس کا نام نور الحقیقت ہے بیچ بیانِ تنزلات کے اختصار سے اگر خدائے تعالیٰ چاہے تو بہت سی کو نفع دیوے بوجھ کہ جب کوئی چیز نہ تھی نہ خاک نہ پانی نہ ہوا نہ آگ نہ آسمان نہ زمین نہ جھاڑاں نہ پہاڑاں نہ حیواناں تب ایک حقیقت تھی اپنے آپ سے موجود جو اس کو عسری میں صومیت اور فارسی میں ہستی اور دکھنی میں ہے پنا بولتے ہیں بعضے اوس کو عشق کہتے ہیں وہ حقیقت اس مرتبہ میں سب قیاداں سے پاک تھی اور سب کمالات اور صفات اوس کے باطن تھے پس اپنے کمال کے سبب سے کسی طرف متوجہ نہ تھی اپنے پر آپ حاضر تھی اور اپنے غیر طرف متوجہ نہ تھی بلکہ کوئی غیر نہ تھا اور صفات اوس کی ذات میں اوس کی مندرجہ تھیں پس کوئی نام اور صفت اور کوئی نسبت اور اضافت اس مرتبہ میں ظاہر نہ تھے اور بطون اور ظہور سے پاک تھا اوس کو ایک اور بہت نہ بولا جاوے نہ اللہ نہ بندہ اگرچہ بعض اوس کو اللہ

ہوئے اکثر صوفیاں کہے کہ وہ حقیقت کو نام رکھنا ہو سکتا ہے کہ لفظاں کی کمی نہیں لیکن
 فائدہ نام کا ظاہر نہیں کیونکہ مقصود نام دھرنے سے سمجھنا اور سمجھانا ہے وہ حقیقت بغیر تعینات
 کے پانے اور سمجھنے اور دیکھنے اور جاننے میں کسی کے نہ آوے پس لفظاں سے طرف ادس کے
 کیوں اشارہ کیا جاوے پس وہ نام کے قید میں نہ آوے اگرچہ ناماں رکھے جاویں پس
 وہ حقیقت صرف یک پنے سے اپنے بے پرواہ ہے عالم سے کیونکہ ذات ساتھ ذات
 اپنے نسبت طرف وجود عالم کے اور طرف عدم کے اون کے برابر رکھتی ہے نہ خواہش
 اون کی موجودیت کی رکھتی ہے نہ رغبت طرف عدم اون کے یہ بے پروائی مخصوص ذات
 سے ہے وہ حقیقت کو اس مرتبہ میں کوئی شخص کیا ولی کیا نبی نہ جانے کیونکہ وہ حقیقت
 ساتھ اطلاق حقیقی اپنے چاہتی ہے نہ جانے جاوے اور احاطہ اور قید میں نہ آوے اور
 علم چاہتا ہے کہ معلوم اپنے اندر آوے پس عاجز رہتا دریافت سے مرتبہ ذات کے عین
 ادراک ہے پس سعی کرنا واسطے دریافت ذات کے جو بدون تعیناں ناماں اور صفات
 کے بغیر مظہراں کے ہے بے فائدہ اور چپ عمر ضائع کرنا ہے اور محال کو طلب کرنا ہے
 ایسی معرفت غیر کو ادس کے منع کئے گئی ہے مگر ساتھ وجہ جیلے کے جو یہ ہے کہ سوائے اوس
 چیز کے جو متعین و مقید ہوا ہے ایک حقیقت جو ساتھ ذات اوس کے ظاہر ہوا ہر ایک متعین
 اور وہ حقیقت ساتھ ذات اپنے تعین سے پاک ہے اور کوئی ایک تعین اوس حقیقت کو
 لازم نہیں بلکہ ایک ایک مرتبہ میں ایک ایک تعین موافق مرتبہ کے لیتا ہے پس ہوتا ہے مطلق
 اور مقید اور کلی اور جزوی اور عام اور خاص اور واحد اور کثیر بدون بدلنے کے
 ہوئے حضرت جنید رحمۃ اللہ علیہ الان کما کان یعنی اب بھی اللہ تعالیٰ ویسا ہی ہے جیسا
 تھا ازل میں مرتبہ ذات کو غیب ہویت - غیب الغیوب - البطن کل باطن - ہویت مطلقہ -
 لائقین - عین الکافور - ذات سازج - منقطع الاشارات - منقطع الوجدان - احدیت مطلقہ -
 مجہول النعت - عنقا - نقطہ - گنج مخفی بولتے ہیں اللہ تعالیٰ بولا تھا میں گنج مخفی
 یعنی ذات کے غلبہ میں صفات سب مخفی تھے پس دوست رکھا میں
 کہ بوجھے جاؤں پس پیدا کیا میں خلق کو وہ حقیقت کو ظہور ہے بیچ

عجالی کے یعنی تعینات میں جو پایا جاتا ہے اور مشاہدہ کیا جاتا ہے عارفوں کو اس تعینات میں مشاہدہ و حقیقت کا بیج تعینات و تجلیات کے دو وجہ ہے ایک وہ کہ جب ذات نزول کرے بیج اسما کے یا ارواح وغیرہ کے پس عارف مشاہدہ اوس کا کرتا ہے اول اور مشاہدہ کرتا ہے کیفیت ظہور کو اوس کے بیج متعینات کے اور تعقید کو اوس کے ساتھ تعینات کے خواہ اسمائی ہو دیں یا غیر اوں کے متعینات مشہود ہو دیں یہ مشاہدہ کامل تر کا ملاں کا ہے یہ مشاہدہ صدیق اکبر کا ہے کیونکہ فرمے مارایت شینا الاورایت اللہ قبلہ یعنی نہ دیکھا میں کسی چیز کو مگر پایا میں اللہ تعالیٰ کو آگے اوس چیز کے دوسرا مشاہدہ ذات مطلقہ کا ہے بیج تعین اور تجلی کے خواہ مشاہدہ ذات کایم اللعین ہو کہ یہ مشہود عثمانی ہے فرمے مارایت شینا الاورایت اللہ معہ خواہ مشاہدہ ذات کا بعد مشہود تعین کے ہووے الغرض تعینات اوس حقیقت کے بے حد میں لیکن کلیات اوں کے چھ میں دو غیب میں واسطے غائب ہوتے ہر چیز کوئی کے بیج اوں دو مرتبے کے اپنے سے اور غیر سے اپنے پس نہیں ہے ظہور کسی چیز کو اوں دو مرتبوں میں مگر اوپر حق کے مرتبہ پہلا غیب سے تعین اول ہے مرتبہ ثانی غیب سے تعین ثانی ہے اور تین مرتبے منسوب طرف کون کے ہیں چھٹا جامع تمامی مراتب کا ہے تعین اول یعنی پہلا ظہور حقیقت کا یہ ہے کہ آپ کو میں ہوں کر کے جانا اور عالم منجملہ جانے گئے اس طور سے جو متحد ہیں اوس حقیقت سے اور وہ ذات صلاحیت رکھتی ہے جو عالم کو ظاہر کرے لیکن عالم ذات سے کچھ جدائی نہ رکھے وہ ذات سب صفات اور ناماں سے منجملہ وصف ہے اس طرح سے جو سب قدیر سے جدائی نہ پائے یعنی ہر ایک نام دوسرے نام سے جدا نہ ہووے یہ مرتبہ قابل محض ہے کثرت کو وہاں ظہور نہیں خواہ حقیقی ہووے یا اعتباری سب عالم اس مرتبہ میں نابود ہیں جب آپ کو میں ہوں کر کے جانا چاہر چیز پائے گئے ایک ذات وجود جو آپ کو میں ہوں کر کے جانا وہ ذات موجود ہے صفت علم وہ جانا ہے اہم نور جو اپنے پر آپ ظاہر ہوا تو جانا پس یہ ظہور نور ہے بعضہ وہ میں اپنے کو نور بولے فعل مشہود جو آپ کو آپ دیکھا تو جانا یہ دیکھنا مشہود ہے تعین اول کو وحدت حقیقی۔

مرتبہ الجمع والوجود۔ مرتبہ جامع۔ احدیت جامعہ۔ احدیت جمع۔ مقام جمع۔ حقیقت
 الحقائق۔ برزخ البرازخ۔ برزخ کبریٰ۔ حقیقت محمدی۔ عقل اول۔ قلم اعلیٰ۔
 روح اعظم۔ تجلی اول بولتے ہیں یہ وحدت اصل قابلیت کی ہے اس مرتبہ میں ملک
 ملکوت سے جو مرتبہ ارواح کا ہے اور ملکوت جبروت سے جو مرتبہ صفات کا ہے اور جبروت
 لاہوت سے یعنی الوہیت سے جو مرتبہ ذات کا ہے ممتاز نہیں اس وحدت کو دو اعتبار
 اولیٰ ہیں ایک ساتھ عدم اعتبارات کے اور ساتھ سقوط اون کے بالکلیہ اوس ذات
 سے یعنی ذات سے کل اعتباراں دور کرے تو احدیت ہے یعنی یک پنا ذات کا ساتھ گرانے
 تمام اعتباروں کے اور ذات کو اس اعتبار سے احد بولے یعنی یک ذات جو اوس سے اعتبار
 دور کیے گئے ہیں پس بطون ذات کا اور اطلاق اوس کا اور ازلیت اوس کی اس اعتبار
 سے علاقہ رکھتے ہیں دوسرا ساتھ ثبوت اعتباراں بے حد کے جو اوس ذات میں مندرج ہیں
 احدیت ہے یعنی یک پنا ذات کا جو ساتھ اعتباراں کے ہے اور ذات کو ساتھ اعتباراں
 اور صفات کے واحد نام ہے یعنی یک ذات جو ساتھ اعتباراں کے ہے پس واحد نام ثبوتی
 ہے نہ سلبی ظہور ذات کا اور وجود اوس کا اور ہمیشگی ابدیت اوس کی متعلق ساتھ اس
 اعتبار کے ہے اور نہیں ہے دوئی اور جبرائی درمیان ان دو اعتباراں کے نہ اور اعتباراں
 میں کیونکہ مغائرہ احکام سے کثرت کے ہے اور وحدت میں کثرت بالفعل نہیں پس وحدت
 ایک پنا ذات جاننے والے کا اپنے کو ہے بدون دور کرنے اعتباراں کے اور بغیر ثبوت
 اون کے اور فرق مرتبہ ذات میں نہ ثبوت اعتباراں کا ہے نہ سلب اعتباراں کا پس
 اول ظہور ذات کا ہے احدیت و احدیت دونوں اس کے نسبتاں ہیں اگر وحدت نہ ہوتی
 یہ نسبتاں نہ ہوتے جیسا عشق کے دو نسبتاں عاشق و معشوق بدون عشق کے نہ پاوے جاویں
 پس احدیت اوپر وحدت کے اور احدیت نیچے وحدت کے اور وحدت برزخ یعنی بیچ میں
 اول دو کے ہے اس وحدت کو تجلی اول۔ تنزل اول۔ حقیقۃ الحقائق۔ برزخ کبریٰ۔
 اصل البرازخ۔ اودانی۔ الف بولتے ہیں



تنزل ثانی یعنی دوسرا ظہور اوس حقیقت کا تعین ثانی ہے جو ہر ایک صفت اور ہر ایک قابلیت کو علیحدہ علیحدہ جانے پس ذات یہاں جامع ہے سب صفات کو اور سب ناموں کو خواہ ناماں کلی ہو دیں یا جزوی اسی طرح سے کہ ہر ایک نام دوسرے سے جدا ہوا اسم عبارت ہے ایک ذات سے جو موصوف ساتھ ایک صفت کے ہووے جیسا ذات کو ساتھ صفت سننے کے سمیع بولتے ہیں اور ساتھ صفت بولنے کے کلیم کہتے ہیں۔ سوال۔ اگہ کہے اللہ ایک نام ذاتی ہے یہاں ذات متصف ساتھ ایک صفت کے کہاں ہے۔ جواب۔ کہا جاوے گا ذات ساتھ صفت۔ سمیع کمالاں کے موصوف ہے کیونکہ اللہ اوس ذات کا نام ہے جو جامع تمام صفات اور کمالاں کو ہے اور منزہ ہے نقصان و زوال سے ثبوت کمال کا واسطے حق کے دو وجہ ہے ایک ذاتی دوسرا اسمائی مراد کمال ذات سے ظہور ذات کا ہے ذات کو اوس کے ساتھ ذات اوس کے بیچ ذات اوس کے واسطے ذات اوس کی بدون اعتبار غیر و غیریت کے یعنی ایک کمال اوس کا حیثیت سے ذات کے ہے وہ عبارت ہے ثبوت سے وجود اوس کی ذات سے اوس کے نہ غیر سے اوس کے پس ذات اوس کی کامل ہے ساتھ ذات اپنے اور واجب الوجود ہے اپنی ذات سے بلکہ عین وجود کا ہے اور حاضر ہے ساتھ ذات اپنے نزدیک ذات اپنے اور غنائی مطلق لازم کمال ذاتی کو ہے کہ غنی ہے بیچ وجود اپنے اور بقا اپنے اور دوام اپنے غیر سے اپنے پس غنی مطلق ہے اس کمال میں عالم سے اور کمال اسمائی کمال تفصیلی ہے حق کو حیثیت سے اسمائے حسنی کے یعنی موصوف

ہونا ذات کا ساتھ صفات کے یہ ممکن نہیں مگر بعد ثبوت اعیان ثابتہ کے بیچ علم کے کیونکہ علم بغیر معلوم کے اور قدرت بغیر مقدر کے اور خلق بغیر مخلوق کے ظاہر نہ ہووے جب عالم علم میں اس حقیقت کے ثابت ہوئے پس علم حق تعالیٰ کا ساتھ اور صورتان علمی کے علاقہ پایا پس وہ معلومات سے علیم نام ظہور پایا اور وہ اعیان ساتھ استعدادان اپنے بیچ علم کے ثبوت پایے بدون تغیر کے یعنی علم کچھ اور نہ کو بدلایا نہیں کہ علم تابع معلوم کے ہے اسی طرح یہ صورتان مقدور اور مراد ہوئے قدرت و ارادہ و محضوں سے علاقہ پایا پس نامان اس حقیقت کے جو قادر اور مرید میں ظہور پایے اسی طرح قیاس کردوسرے نامان کو اس مرتبہ میں ہر ایک صفت دوسرے سے جدا ہوئی اور ذات سے بھی جدائی پائی ساتھ تمیز علمی کے کیونکہ وہ حقیقت تمام قابلیتیں پر اپنے نظر کیا اور ہر ایک قابلیت کو جدا جدا جانا وہ قابلیتیں کو تین طرح پر پایا ایک وہ قابلیتیں جو ظہور اور نہ کاموقوف نہیں اوپر مظہر ان کے جو تین عالم ہیں اور نہ کو صفات ذاتی بولتے ہیں جیسا حیات - علم - ارادہ - قدرت - سماعت - بصارت - کلام - بقا - قیومیت - وجوب - غنا - قدوسیت - محمدیت - قدم - دوسرے وہ قابلیتیں ہیں جو کرتے پنے کی لیاقت رکھیں اور ظہور اور نہ کاموقوف اوپر مظہر ان کے ہوئے اور نہ کو صفات انفعالی بولتے ہیں جیسا خالقیت یعنی پیدا کرنا اور ذراقت یعنی روزی پہنچانا احیا اور امات یعنی جیلانا اور مارنا تیسرے وہ قابلیتیں ہیں جو اثر قبول کرنے کی لیاقت رکھیں اور نہ کو صفات انفعالی بولتے ہیں جیسا مخلوقیت مرز و قیوت اور جینا اور مرنا پس صفات ذاتی اور انفعالی کو حقائق الہی بولتے ہیں کیونکہ ذات الہی کو ایک صفت کے ساتھ ایک نام ہے اور صفات انفعالی کو حقائق کونیہ اور اعیان ثابتہ اور صورت علمیا اور مہیات اور حقائق عالم اور عالم معانی اور ممکنات اور امہات عالم اور آئینہ ہائے وجود اور عدم بولتے ہیں اور یہ مرتبہ مظہر وحدت کا ہے کیونکہ تفصیل مظہر اجمال کی ہے یہ مرتبہ بھی دونوں جہات رکھتا ہے اوپر کی نسبت کو حقائق الہی نام ہے جس کا لازمہ وجوب ہے اور درمیان حقیقت انسانی اور نیچے کی نسبت کو حقائق کونی بولتے ہیں جس کا لازمہ امکان ہے یعنی بطون اور ظہور اور وجود و عدم خارجی برابر ہے اس مرتبہ میں کثرت اعتبار سی پیدا ہوئی یعنی نامان صفات اور

صورتاں علمی بہت ہیں سمجھنے میں اور واقع میں علیحدہ اوس حقیقت سے نہیں بچتے کہتے ہیں
حقائق الہی میں کثرت نسبی ہے اور حقائق کوئی میں کثرت حقیقی ہے کیونکہ ہر ایک ماہیت
دوسرے ماہیت سے علیحدہ ہے بلکہ وحدت اکس میں نسبی ہے کیونکہ ایک وجود اون سب
صورتاں میں ظہور پایا اور اسماء اور صفات الہی کو خلائق الہی بولتے ہیں کیونکہ ہر ایک نام اور
ہر ایک صفت میں جوہراں احکام اور آثار کے مخفی ہیں بعد پیدائش قابل کے ظہور پادیں
یہ صورتان علمی بالکل غیر اوس حقیقت کے نہیں بلکہ شانناں اوس حقیقت کے ہیں یہ
صورتاں کو اپنا اور غیر کا شعور نہیں اور ذات میں اوس حقیقت کی حلول نہیں کیے یہ
صورتاں مجعول یعنی مخلوق نہیں کیونکہ پیدا کرنے سے پیدا کرنے والے کے نہیں اس واسطے
کہ وہ معدوم ہیں یعنی علم سے باہر موجود نہیں پیدائش کو نہیں سوچناں میں کیا دخل ہے
کیونکہ جعل اور خلقت وجود خارجی بخشتا ہے وہ صورتان علمی اگر جعل کو واسطے اپنے احتیاج
کے طرف فاعل کے لیوں پس صورتان علمی بچ وجود علمی کے اذ پر عدم اصلی کے قائم ہیں اگرچہ
وجود خارجی اون پر بیٹھا جاوے کیونکہ مخفی پنا اور پوشیدگی ذاتی اون کا ہے پس خارج
میں کیوں کر موجود ہوویں اور علم سے باہر کیوں آویں پس بوجہ خارجی نہوویں گے پس جو
کچھ کہ ظاہر ہوتے ہیں اون صورتاں سے احکام و آثار اون کے ہیں کہ اوس حقیقت سے یا
حقیقت میں ظاہر ہوتے ہیں نہ ذاتاں میں اون صورتاں کے وہ صورتان علمی کو رد اعتبار ہیں
ایک وہ کہ وہ صورتان علمی آئینے اوس حقیقت کے ہیں اور اون کے ناماں اور صفتاں
کے پس ظاہر نہ ہوئے خارج میں مگر وجود حقیقی ہے اون آئینوں میں اور بہت دستا
ہے واسطے بہت ہونے احکام و آثار اون کے دوسرا وہ کہ وہ حقیقت آئینہ اون صورتاں
کا ہے پس اس حقیقت میں ہوا ہے اون صورتاں کے کوئی چیز ظاہر نہ ہوئی وہ حقیقت جو آئینہ
اون صورتاں کا ہے غیب میں ہے جیسا کہ شان آئینے کی ہے پس آئینہ ظاہر نہ ہووے مگر
قیچے سے پردہ غیب کے اس مرتبہ میں وہ حقیقت تمیز کیے گئے ایک وہ ذاعبود صورت
ہے ساتھ صفتاں کمال کے جیسا اطلاق یعنی بے قیدی اور کرتا پنا اور اثر کرنا اور وحدت
اور ذاتی واجب پنا اور قدیم پنا اور بلندی پس یہ حقیقت اللہ ہے دوسری وہ حقیقت

ہے جو موصوف ہے ساتھ صفات نامخلوقی کے جیسا قید اور قبول فعل کو کرنا اور اشر قبول کرنا اور امکان ذاتی اور حدوث یہ حقیقت ممکن اور عابد ہے پس ظہور احکام کا خدا کے ناموں کے بیچ مظاہر ہے ممکن مگر بعد وجود خارجی مظہر ان کے پس صورتان علمی کو خارج میں موجود کرنا ضرور ہوا پس اللہ تعالیٰ عالم کو موافق اوس علم تفصیلی کے پیدا کیا خارج میں موافق استعدادان و لیاقتاں اون کے اس تین ثانی کو الوہیت۔ تین ثانی۔ منشاء الکلمات۔ قبلہ توجہات۔ عالم معانی۔ حضرت ارتسام۔ علم اندلی۔ علم تفصیلی۔ مرتبہ العلماء۔ قاب قوسین۔ مرتبہ الباء۔ منتهی العابدین۔ منشاء السوی۔ منشاء اکثر۔ واحدیت۔ مرتبہ اللہ۔ لوح محفوظ کہتے ہیں یہاں گمان علت کر کہ وحدت اور اہیت اور نام اللہ تعالیٰ کا نو پیدا ہوا ہے کیونکہ ایک آن بھی مرتبہ ذات کا وحدت اور اہیت پر مقدم نہیں یہ آگے پناچھے پنا رتبے کا ہے اور بیان میں ہے جیسا ایک مہر تین سطر کھودی ہوئی اگر کاغذ پر چپکا دیں اور پڑھیں تو مقدم آگے کی سطر پڑھی جاوے بعد دوسری بعد تیسری پڑھی جاوے لیکن ثبوت اون سطروں کا اوس کاغذ پر آگے پچھے نہیں منزل تیسرا یعنی تین تیسرا مظہر ادراج کا ہے جو مادہ اور عوارض سے جسام کے پاک ہیں اور رنگاں اور اشکالاں نہیں رکھتے اور آپ کو اور غیر کو دریافت کرتے ہیں ان کے عالم کو عالم افعالی۔ عالم انوار۔ عالم مجردات۔ عالم مفارق۔ عالم ملکوت۔ عالم علوی۔ عالم غیب۔ عالم امر۔ عالم غیر مرئی۔ عالم غیر محسوس۔ عالم ربانی۔ عالم الطف۔ عالم بے رنگ کہتے ہیں یہ عالم دو قسم پر ہیں ایک وہ قسم ہیں کہ عالم اجسام سے تعلق تدبیر و تصرف کا نہیں رکھتے اون کو کرو بیاں کہتے ہیں دوسرے ویسا تعلق رکھتے ہیں اون کو روحانی کہتے ہیں کروبی دو قسم پر ہیں ایک وہ قسم ہیں اپنی اور عالم کی خبر نہیں رکھتے اور جب سے پیدا ہوئے بیچ جلال و جمال خدا سے تعالیٰ کے گم ہیں اون کو ملائکہ مہیمہ کہتے ہیں اور خضرع میں ملاء اعلیٰ اور ملائکہ عالیہ کہتے ہیں اول عمایں ملائکہ مہیمہ کو پیدا کیا بعد اون کے اسی صفت میں ایک فرشتہ پیدا کیا اور علم سب چیزوں کا بہشت اور دوزخ میں اون کے لوگاں گئے نگ بیچ اوس فرشتے کے دیا نام اوس کا عقل کل عقل اول۔ قلم اعلیٰ ہے اور نیچے اوس کے دوسرا فرشتہ پیدا

کیا کہ وہ قلم اوس علم کو بیچ اوس کے تفصیل سے پہنچا دے اوس کو نفس کل روح محفوظ
 کہتے ہیں جو کچھ کہ اوس میں ہے نہ بدلے اور دوسرے فرشتے ہیں جو اون میں بھی علم مقبوط
 کائنات کا دیا یہ فرشتے بھی قلماء ہیں پہنچانا اوس کا کرتے ہیں اور پانچ فرشتوں کے جو بیچ
 اپنے ہیں یہ نیچے کے فرشتوں کو الواح کہتے ہیں یہ لوحا محل مٹنے اور لکھنے کے ہیں یہ لوحا
 پر وہ قلماء ہر وقت لکھتے ہیں اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وصحبہ وسلم معراج
 میں آواز اسی قلماء کا سنے تھے اور قلم اعلیٰ لکھ کر فراغت پایا اور دوسری قسم وہ فرشتے ہیں کہ
 واسطے فیض ربوبیت کے ہیں اون کو حجاب الوہیت کہتے ہیں اور عما میں سب فرشتے صف
 بہ صف قائم ہیں اور اپنے اپنے خدمتوں پر مامور ہیں اور اپنے مقام سے تجاوز نہ کریں اور
 بیچ صف اعلیٰ کے بعد عقل کل اور نفس کل ملائکہ مقرب میں جبرائیل و میکائیل اور سب
 فرشتے منتظر حکم الہی کے ہیں اور نافرمانی نہ کریں کہ خلقت اون کی پاک ہے گناہ سے بعد
 اون کے ملائکہ طبعیہ ہیں جو موکل ہیں بعض اون کے مامور ہیں واسطے بڑھانے کے اور
 واسطے تولید کے اور واسطے غذا پہنچانے کے اور واسطے دوسرے کاموں کے جو متعلق
 بدن سے واسطے انسان کے ہیں اور بعض واسطے کتابت اعمال کے ہیں اور بعض جنس سے
 قلماء اور لوحا کے ہیں یہ لوحا بھی محل محو و اثبات کے ہیں جو اون مقبول میں گناہ لکھے
 عباد میں رحمت الہی مثلاً ہے اور ہر ملک تسبیح کرتا ہے اللہ تعالیٰ کی ساتھ اوس نام
 کے جو وہ مظہر اوس کا ہے اور تسبیح اون کی ساتھ ناماں تنزیہ کے ہے اور روحانی اوپر
 دو قسم کے ہیں ایک قسم جو بیچ سماویات کے تصرف کرنے میں اون کو اہل ملکوت اعلیٰ کہتے
 ہیں دوسری قسم وہ ارواح ہیں کہ بیچ ارضیات کے تصرف کرتے ہیں اون کو اہل ملکوت اسفل
 کہتے ہیں کئی ہزاراں سے اوپر نوع انسانی کے موکل ہیں اور کئی ہزار اوپر معدناں کے
 اور جھاڑوں کے اور حیواناں کے موکل ہیں بلکہ اوپر ہر ایک چیز کے ایک ملک موکل ہے
 ساتھ ہر ایک قطرے کے ایک فرشتہ نازل کیا جاتا ہے اور اہل کشف بولے جب تک کہ
 ساتھ فرشتہ نہ ہو دے ایک پتہ شاخ سے باہر نہ آوے اور حدیث میں ملک الجبال -
 ملک الریح - ملک الرعد - ملک البرق - ملک السحاب آیا ہے اور روحانیاں سے روح

انسانی ہے وہ ایک تعین مجرد ہے مادے سے اور لطیفہ ہے لطائف الہیہ سے اور مقابل
روح و قلم کے ہے بلکہ وہ دونوں اوس میں داخل ہیں کیونکہ وہ مظہر جامع ہے بیچ عالم
امکانی کے سب چیزان کوئی کو اور اسماء الہی کو اور علم ہر چیز کا تفصیلاً بیچ اوس کے ہے
بالفعل اور روح انسانی جو علم کہ چاہے عقل کل اور نفس کل سے لیتا ہے بغیر فکر کے اگرچہ
افضل اونسے ہے روح انسانی ایک ہے لیکن متعین ہوتا ہے اور صورتاں پکڑتا ہے ساتھ
تعیّنات صورتاں کثیر کے اس صورتاں کو اور ارج حیوانی کہتے ہیں کہ ہر ایک انسان میں ایک
روح حیوانی داخل ہوا ہے روح حیوانی جو ایک جسم لطیف ہے بند رخ ہے درمیان عالم ارواح
کے اور اجسام کے لیکن اوپر شکل بدلنے کے ہے اور صوب در آیا ہے بیچ بدن کے جو ہر جز
اوس کا در آیا ہے بیچ ہر جز بدن کے بلکہ ایک ہوا ہر جز اوس کا ہر جز سے بدن کے ساتھ
کیفیت جھول کے یہ روح حیوانی غیر اوس کا ہے جو فلاسفہ اوس کو روح حیوانی کہتے ہیں
وہ جسم بخاری قابل فنا ہونے کے ہے روح حیوانی صاحب قوتاں کا ہر ایک پر تو ہے عقل کل
سے ایک قوت اوس کا ہے یہ عقل جزوی ہے جو روح حیوانی کے ساتھ ملک اوس کی فرق
کرتا ہے درمیان نیک اور بد کے اور درمیان نفع اور ضرر کے اند ایک پر تو ہے نفس کل
سے قوت دوسری ہے اس روح کو نفس جزوی بولتے ہیں جو مصالح بدن کے بدن کو
پہنچاتا ہے واسطے بقا بدن کے اوپر وجہ کمال کے اس واسطے نفس جزوی روح کو مسخر
کرتا ہے واسطے ارتکاب اس چیز کے کہ مقتضی بدن کا اور حیوانیت کا ہے لیکن یہ نفس
نہیں کوشش کرتا ہے مگر بیچ حفظ بدنی کے اور ایک قوت روح حیوانی کا قوت
شیطانی ہے وہ اغوا کرتا ہے نفس کو اوپر از کتاب حرام چیزوں کے تا حفظ بدنی حاصل
ہو وے اور روح کو ایک قوت ملکی ہے کہ کاماں اصلا ح آخرت کے چاہتا ہے اور ساتھ
اوس کے حکم کرتا ہے اور تابع روح کا ہے الغرض نسبت روح حیوانی کی طرف روح
انسانی کے نسبت جمیع کی ہے ساتھ مطلق کے اور نسبت جزئی کی ہے ساتھ کلی کے
روح حیوانی کو بیچ سلسلہ قطب زماں شاہ ملتانی کے ممکن بولے اور روح حیوانی
جسد روح انسانی کا ہے اور متحد ہے ساتھ اوس کے اور مرکب اوس کا ہے اور مطلق

کو نمود اور ظہور نہیں مگر بیچ اوس متعین کے روح انسانی اگرچہ بیچ مرتبہ اطلاق اپنے عالم ہے سب چیزاں کا اور لذت و الم سے پاک ہے لیکن جب صورت پکڑے روح حیوانی ہوا اس مرتبہ میں علوم سے سادہ ہے اور بعد تعلق بدن کے علم پیدا کرتا ہے اور ساتھ لذت و الم کے موصوف ہوتا ہے اور روح حیوانی بھی جو ہر لطیف اور ابدی ہے بعد موت کے فنا نہ ہووے بلکہ موت جدائی اجزاء روح حیوانی کی بے بدن سے یہ روح بدن سے خارج ہو کر بدن برزخی لیتا ہے یعنی صورت پکڑتا ہے ساتھ ایک صورت کے صورتان مثالی سے اور کبھی پھر دنیا میں کسی جسم سے متعلق نہ ہووے روح حیوانی ساتھ بدن برزخی کے سوال کیا جاوے بیچ قبر کے کیونکہ ابدی ہے یہ روح حیوانی وقت سونے کے اس بدن سے جدا ہوتا ہے اور سیر کرتا ہے اور کبھی یہ روح بدن سے صاحب دید کے وقت بیداری کے خارج ہوتا ہے اور سیر کرتا ہے اور بدن اوس کا یہاں سونے والے کے مانند دستا ہے جب پھر بدن میں آوے ہر جزا اوس کا اور ہر جز بدن کے منطبق ہو کر داخل ہوتا ہے یہ حالت اکثر اوپر میدان سلسلہ قطب زماں شاہ ملتانی کے وارد ہوتی ہے روح حیوانی اگرچہ جسم ہے لیکن ایسا لطیف ہے کہ داخل بیچ ارواح کے ہو سکے اور اللہ صورتان مثالی سے ہے شیخ المشائخ سلطان العشاق سید میراں ابوالحسن قادری فرماتے کہ وحدت روح انسانی کے ساتھ ہونے اوس کے متعدد اور سر بیان اوس کا بیچ اشخاص بدن کے اوپر عارف کے مکشوف ہے اور مجبور اس وحدت سے ناواقف ہے اور گرفتار شک کا ہے اور بیچ سلسلہ سلطان العشاق کے روح حیوانی کو شخص انسانی اور مکلف الشرع کہتے ہیں فضیلت بعض کی اوپر بعض کے باعتبار روح حیوانی کے ہے روح حیوانی کبھی فنا نہ ہووے بعد وجود اپنے بیچ دنیا کے بدن غنصری کے اور بیچ برزخ کے جسم برزخی میں اور بیچ آخرت کے جسم معشور میں رہے روح حیوانی ظرف روح انسانی کا ہے کیونکہ متعین ظرف مطلق کا ہے پس انسان کامل اس روح کو لذت انسانی سے باند رکھ کر بیچ مشاہدہ روح انسانی کے اس تعین کو فنا کرتا اور کلیت و اطلاق روح انسانی کا مشاہدہ کرتا ہے اولیاء مختلف ہیں بیچ معرفت روح کے موافق ہے مراتب کے معرفت اون کو حاصل ہوتی

ہے بھیداوس میں وہ ہے کہ روح انسانی اگرچہ ایک ہے اور کامل لیکن متعین اور بہت ہوا
 ساتھ تعینات کے اور ہر تعین کو خاصیتاں اور لوازم ہیں کہ دوسرے تعین کو نہیں پس
 بیچ بعض تعینات کے تحت انسانی میں پڑتا ہے اور وہ متعین گرفتار جہل کا ہوتا ہے اور
 بیچ بعض تعینات کے علیین کو پہنچتا ہے اور کامل معرفت اہی میں ہوتا ہے پس اختلاف
 معرفت کا اختلاف سے استعداد ان تعینات کے ہے الغرض کامل و ناقص اور لذت
 لینے والی اور درد لینے والی روح انسانی ہے لیکن بیچ متعینات ساتھ شرط تعین کے
 اور قلم علی اور روح محفوظ مزدوج ہیں بیچ روح انسانی کے اور روح سید المرسلین
 صلی اللہ علیہ وعلیہ وسلم کا روح اعظم ہے ہر وقت موصوف ساتھ علم اور کمال
 کے ہے اور عالم ارواح میں نبی تھے طرف سب ارواح کے اور سب کاملاں کے
 ہوں یا ناقصاں کے ایمان اور پیغمبت روح محمدی کے مانے اور اقرار کیے کہ بعد آنے
 کے جسم میں ہم سب آپ کے تابع رہیں گے یہ یشاق رسالت کا بعد یشاق ربوبیت کے ہے
 تنزل جو پتھا عالم مثال ہے وہ عالم لطیف برزخ اور واسطہ ہے درمیان ارواح اور اجسام
 کے اوس کو عالم برزخ عالم خیال عالم دل بولتے ہیں وہ عالم روحانی ہے جو ہر نورانی ہے
 اور مانند ہے ساتھ جو ہر جسمانی کے بیچ ہونے اوس کے کہ محسوس اور مقداری اور مانند ہے
 ساتھ جو ہر عقلی کے ساتھ ہونے اپنے کے نورانی یعنی ساتھ لائبنائی اور چوڑائی اور ساتھ
 دینے کے مانند جسم کے اور نہ کٹنے اور جوڑنے کے سے اور سپہ کرنے سے مانند روح
 کے ہے عالم مثال اسی واسطے نام رکھے کہ وہ عالم مانند عالم اجسام کے ہے اور ہر چیز
 کا مثال بیچ اوس چیز کے موجود ہے اس واسطے کہ وہ اول صوری ہے واسطے اوس چیز کے
 کہ بیچ معرفت علمی کے ہے عالم مثال دو قسم پر ہیں ایک وہ کہ بیچ پانے اون کے قوتان دماغی
 شرط ہیں اوس کو خیال منفصل - مثال منفصل - مثال مطلق - خیال مطلق کہتے ہیں دوسرا وہ ہے
 کہ بیچ پانے اون کے قوتان دماغی شرط ہیں اوس کو خیال متصل - مثال متصل - مثال مقید -
 خیال مقید بولتے ہیں مثال منفصل عالم لطیف موجود ہے اوس میں جسم پاتے ہیں ارواح اور
 روح پاتے ہیں جسداں اسی عالم میں ہے کہ جبرئیل وحیہ کلمی کی صورت سے صورت کچڑا کر اوپر

ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے نازل ہوئے خضر اور انبیاء اور اولیاء اوس میں نظر آتے ہیں عزرائیل میت کو وقت موت کے اسی عالم میں نظر آتے ہیں اور بعد موت کے درج اسی عالم میں جسد پاتا ہے سوال منکر نکیر کا اوس میں ہے اور راحت و عذاب قبر کا مردے کو اوس عالم میں ہے اسی واسطے اوسے عالم قبر بھی کہتے ہیں بعد قیامت کے جب خضر جسد کا ہووے یہی جسم منصری محسوس ہووے اور وہ بدن لطیف ہووے اور اوس عالم میں لذت لیوں گے جنہی ساتھ صورتاں اپنے اعمال کے اور دوزخی عذاب پاویں گے ساتھ صورتاں اعمال اپنے کے اگرچہ کہ عمال عرض ہیں اوس عالم میں لیکن حقیقتاں اودن کے جوہراں ہو کر باقی رہیں گے یہی مثال منفصل کے نیک عمل جنت میں حوراں اور محلاں ہو کر رہیں گے اور بد عمل دوزخ میں آگ سانپ بچھو ہو کر باقی رہیں گے بعض عمل جیسا زنا اگرچہ دنیا میں بدن کر لذت دیتا ہے بہ سبب غفلت کے اور حقیقت اوس کی آگ جلانے والی ہے اوس عالم میں ظہور اعمال کا ساتھ صورتاں مختلف کے ہے جیسا نیک عمال پیش از بہشت میں جانے کے صورت سے مرکباں کے ظاہر ہو کر اپنے عامل کو اپنے اوپر سوار کرا دیں گے اور بد عمل بھاری ہو کر اوپر پیٹھ عامل اپنے کے سوار ہو دیں گے اور نیک عمل جگہ شفاعت میں قائم ہو کر نزدیک رحمن کے شفاعت چاہویں گے اور بد عمل اپنے عمال کو ڈرا دیں گے اور بد عقیدے آگ ہو کر دل کو جلا دیں گے مثال مقید موجود ہوتے ہیں عمل کرنے سے قوت خیالی پنج اوس عالم کے اور دتے ہیں جیسا صورتاں خواب کے پس یہ صورتاں کبھی اپنے حقائق موجود کے مطابق ہوتے ہیں تب احتیاج تعبیر کی اور تاویل و تفسیر کی اودن کو نہیں بلکہ جو دیکھا گیا ہے وہی واقع ہوتا ہے یہ سچے خواباں ہیں فراموشی عاقلہ اول چیز نیک کو حاصل ہوا پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو انار اور مبادی سے و ح کے پہلے ابتداء نبوہ کے خواب سچے تھا پس نہ دیکھتے خواب کو مگر یہ کہ آتا خوب ماخذ روح لغنی صبح کے یعنی لغنی پنا اور شبہ نہ ہووے پنج اوس خواب کے اور بیلاہی اور تاویل کے بعد حجت نہ پڑے سچے خواب کو روایاے صالحہ - روایاے معادہ - مبشرہ کہتے ہیں ہو کر کبھی اگرچہ وہ صورتاں اپنے حقائق موجود

کے مناسب اور مطابق ہیں لیکن ظاہر میں مخالف نظر آتے ہیں پس یہ خواباں لائق تعبیر کے ہیں اور حقیقت میں نظر آتی سو تعبیر اوس کی ہے لیکن ساتھ صورت دیکھے گئے کے صورت پکڑی ہے جیسا یغیر خدا صلی اللہ علیہ وسلم علم کو ساتھ صورت دودھ کے اور ایمان کو ساتھ صورت پیرا من کے دیکھے اور ابراہیمؑ دیکھے بیٹے کو اپنے ذبح کرتے ہوئے اور تعبیر اوس کی کاٹنا دینے کا ہے رویاے صادقہ اور رویاے معبرہ سے جیسا خواب یوسفؑ کا خواب دیکھے گیارہ ستارے اور آفتاب اور ماہتاب کو اور دیکھے اونٹنوں کو سجدہ کرتے ہوئے پس تعبیر گیارہ ستاروں کی گیارہ بھایاں اور آفتاب و ماہتاب کی تعبیر باپ اور ماں پس یہ تو معبر ہوا اور سجدہ بعینہ واقع ہوا کیونکہ اونٹنوں سب واقع میں تابع اونٹوں کے ہوئے اور کبھی وہ صورتاں خواب کے بالکل مخالف ہو میں نہ ظاہر میں موافق نہ باطن میں مناسب جیسا صورتاں دیوانوں کے خواباں کے اور سرسام کے مرض والوں کے اور عام لوگوں کے پس یہ سب خواباں جھوٹے ہیں بوجہ عالم ارواح مقدم ہے وجود میں اور مرتبہ میں اوپر عالم اجسام کے اور مادہ درباری جو پہنچتا ہے طرف اجسام کے موقوف ہے اوپر واسطہ ہونے ارواح کے درمیان اجسام کے اور درمیان حق کے اور تدبیر اجسام کی مونپے گئی ہے طرف ارواح کے اور ربط ارواح کا ساتھ اجسام کے محال ہے واسطے مخالفت ذاتی کے جو ثابت ہے درمیان مرکب کے اور بسیط کے کیونکہ اجسام کل مرکب ہیں ارواح بسیط ہیں پس مناسب نہ ہووے درمیان ارواح کے اور اجسام کے پس ربط درمیان ارواح و اجسام کے نہ ہووے پس نہ حاصل ہوتی تاثیر اور اثر قبول کرنا اور مدد کرنا اور مدد لینا پس اس واسطے پیدا کیا عالم مثال کو برزخ جامع کر کے درمیان عالم ارواح اور اجسام کے تا صحیح ہووے ارتباط ایک کا دوسرے سے تا حاصل ہووے اثر کرنا اور اثر قبول کرنا اور مدد کرنا اور مدد چاہنا اور تدبیر اسی طرح روح انسانی میں اور بدن انسانی میں مخالفت ہے اور منع تھا ارتباط جو موقوف ہے اوپر اوس کے تدبیر اور پہنچنا مدد کا طرف بدن کے اس واسطے پیدا کیا اللہ تعالیٰ نفس حیوانی کو برزخ جامع کر کے درمیان روح

مفارق کے اور درمیان بدن کے نفس حیوانی اس رو سے کہ قوت عقلی بسیط ہے مناسب روح مفارق کا ہے اور رو سے کہ وہ مشتمل ہے بالذات ادبہ قوتیں بہت کے جو پراگندہ ہیں اطراف میں بدن کے اور تصرف ہے ساتھ تصرفات مختلفہ کے اور محمول جسم بخاری کا ہے مناسب ہے مزاج کو مرکب عنصری کے مخفی نہ رہے کہ برزخ جو ہو وہیں ارواح بیچ اوس کے بعد جدائی کے دنیا سے غیر ہے اوس برزخ کا جو درمیان ارواح مجرد کے اور درمیان اجسام کے ہے کیونکہ مراتب وجود کے تنزلات کے اور درجوں کے دوری ہیں مرتبہ جو آگے دنیا کے تھا سو ایک مرتبہ ہے مراتب سے تنزلات کے جو اوس کو اولین ہے اور جو بعد دنیا کے ہے ایک مرتبہ ہے مراتب سے معارج کے جس کو آخریت کہتے ہیں اور صورتیں جو لائق ہوتے ہیں ارواح کو بیچ برزخ اخیر کے صورتیں اعمال کے اور نتیجہ افعال کے ہیں جو سابق ہیں دنیا کے بخلاف صورتیں برزخ اول کے پس ایک عین دوسرے کا ہوا لیکن دونوں مشترک ہیں بیچ مثال پنے کے برزخ اول کو غیب امکانی کہتے ہیں کیونکہ جو چیز کہ بیچ اوس کے ہے ظہور اوس کا بیچ شہادت کے ممکن ہے اور دوسرے برزخ کو غیب محال کہتے ہیں واسطے اس بات کے کہ جو چیز کہ بیچ اوس کے ہے رجوع اوس کا طرف شہادت کے منع ہے مگر بیچ آخرت کے اول بہتوں پر کشف ہوتا ہے دوسرا حقوڑوں پر منتقل پانچواں عالم اجسام ہے اوس کو عالم شہادت کہتے ہیں اجسام دو قسم پر ہیں علویات و سفلیات علویات جیسا عرش و کرسی اور ساتوں آسمان اور ثوابت و سیارے سفلیات جیسا غیر مرکب عنصریات اور آثار علوی جیسا رعد و برق و ابود باران اور مرکبات جیسا معدنات و جھاڑاں و حیوانات و بدن انسان کا اور اسی طرح عوالم دوسرے جو تابع عالم اجسام کے ہیں جیسا حرکت و سکون اور عقل و خفت اور لطافت و کثافت اور رنگاں و نوراں اور آوازاں و بویاں بوجہ کہ بیچ عما کے بعد عقل کل اور نفس کل ہیولا کلی جس کو ہبا کہتے ہیں اور طبیعت پیدا ہوئی میولی مادہ اجسام کا ہے جو البد تعالیٰ کو بلا بیچ اوس کے صورتیں عالم کے جہاں کے اور عنقا بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ معلوم ہوتا ہے اور ظاہر نہیں ہوتا ہے اگر ظہور ہے تو صورت کو ہے نہ مادے کو اور طبیعت اثر کرتی ہے بیچ جہاں

کے حکم سے خداے تعالیٰ کے بدون دریافت موافقت کے لوح محفوظ سے وہ بیوٹی پہلے قبول کثادتگی کرے سریکا ہو ایک کرہ ہے جو محیط حسب عالم اجسام کو ہے یہ کرہ عرش عظیم ہے مائیں چار فرشتے موجود ہو کر اوس کو اٹھائے اوس عرش کے اوپر کوئی جسم جہانی نہیں یہ عرش پر استوار رحمن کا ہے مراد استوار سے ظہور اوس کا ہے اور یہ عرش کے اسی واسطے رحمت اوس کی عام ہوئی اور پر تمام عالم کے کوئی چیز رحمت سے خالی نہیں کیونکہ رحمت رحمن کے مقابل کوئی عمل بندے کے نہیں بلکہ محض منت ہیں اسی واسطے اوس کو رحمت امتنانیہ کہتے ہیں اور مقید ساتھ کسی قید کے نہیں اسی واسطے اوس کو رحمت مطلقہ کہتے ہیں یہ رحمت وجودی ہے یہاں تک کہ غضب میں بھی رحمت ہے کیونکہ غضب میں درد لگتا ہے ساتھ اوس شخص کے جو غضب اوس پر کیا گیا یہ درد بھی ایک حقیقت ہے حقائق سے جب رحمت ساتھ اوس کے علاوہ پاسے تو عالم موجود ہوا اور یہی غضب رحمت ہے اور اوس شخص کے جیسا کہ الم آگ کا جو گناہ گار کو پہنچتا ہے واسطے دور کرنے زنگ گناہ کے جیسا کہ کالے سونے کو آگ میں جلا کر زنگ اوس کا دور کر کے صاف کرتے ہیں اور جیسا کہ فصد جیسا کہ نیش فساد کا درد دیتا ہے لیکن جب مرض کو دور کرتا ہے اور صحت دیتا ہے عین رحمت ہے اسی طرح خداں شرع کے جیسا شراب پیا تو اور زنا کیا تو بہتان زنا کا کیا تو خداں مارتے ہیں اگرچہ مارتے کے وقت درد ہوتا ہے لیکن جب وہ خداں دور کرنے والے گناہ کے ہیں عین رحمت ہیں اور پیٹ میں عرش عظیم کے جسم و دسرا خالی پیٹ کا ہے یہ کرسی کریم ہے اس کرسی پر دو آدم رحمن کے جو غضب و رحمت ہیں دماڑ ہیں اور کرسی میں فرشتے ہیں جو خدمت اودن کی پہنچانا غضب و رحمت کا ہے بندوں کو اور پیٹ میں اوس کے کرہ دوسرا ہے جس کو فلک اطلس کہتے ہیں یہ عرش تکوین ہے جو اوس سے ظاہر ہوتا ہے کون و فساد بیچ عالم واسطے سے طبعتاں چار کے اور پیٹ میں اوس کے کرہ دوسرا ہے جس کو فلک منازل اور فلک ثوابت کہتے ہیں جو ثوابت ستارے بیچ اوس کے ہیں اور منزلاں ساتھ ستارے کے اوس میں مقرر ہیں یہ چاروں مرکب نہیں ہیں درمیان ان دو کے خالی ہے جو اوس میں

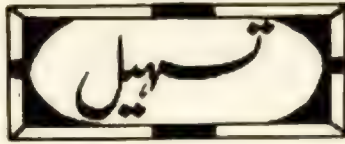
جنت مخلوق ہوئی یہ موافق کشف شیخ اکبر کے ہے کیونکہ اونھوں گیارہ آسمان ثابت کیے
 ہیں جیہاں فص اور سیسی میں فرماے ہیں کہ نیچے آسمان آفتاب کے سات آسمان ہیں اور اوپر
 اوس کے سات آسمان ہیں اور وہ فلک شمس پندرھواں ہے پس وہ سات جوا پر فلک
 آفتاب کے ہیں یہ ہیں ایک فلک احمر جو آسمان مرتخ کہے جس کو قتال و سفاک و خونریز
 و خمس اصغر کہتے ہیں دوسرا فلک مشتری جو سعد اکبر ہے تیسرا فلک کیوان جو آسمان
 زحل کہے جس کو خمس اکبر کہتے ہیں چوتھا فلک منازل جس کو فلک ثوابت کہتے ہیں پانچواں
 فلک اطلس جو صاف ہے اور ستارے اوس میں نہیں اوس کو فلک البروج کہتے ہیں
 کہ اوس میں برجہاں مقرر ہوئے چھٹا کرسی کریم جو مظہر اسم رحیم کہے ساتواں عرش عظیم جو
 مظہر اسم رحمن کہے اور وہ آسماناں جو نیچے فلک شمس کے ہیں پہلا فلک نہر جو سعد اصغر
 ہے دوسرا فلک الکاتب جو فلک عطارد جس کو دبیر کہتے ہیں تیسرا فلک قمر جو چھٹا کرہ
 آتش پانچواں کرہ باد چھٹا کرہ آب ساتواں کرہ خاک اور مشہور یہ ہے کہ فلک اطلس
 عرش اور فلک ثوابت کرسی ہے اور شیخ کمال الدین عبدالرزاق کہتے ہیں کہ ظاہر
 وہ ہے کہ مراد فلک عرش سے اور فلک کرسی سے نفس کل اور عقل کل ہے یہ دونوں
 مرتبہ بیچ وجود کے اعظم ہیں مراتب سے افلاک کے اور روح اور انھوں کو فلک بریل
 مجاز کہتے ہیں جیسا کہ کرمیاں کو عناصر کے فلک کہتے ہیں رکن الدین شیرازی کہتے ہیں
 اگرچہ یہ خوب اور نیک ہے اما نفس و عقل دو امر معنوی معقول ہیں نہ جسم و جوہر
 مددک محسوس مکانی بخلاف افلاک کے اور کرمیاں کے اور شیخ موید الدین جنیدی جو
 قول شیخ اکبر کا نقل کیے ہیں موید اس بات کا ہے کہ دونوں فلک ہیں نہ نفس و روح
 الغرض بعد دو عرش دو کرسی کے چار عناصر پیدا کیا اور انھوں کو بخاری
 جوا پر چڑھا اور جما سو سات آسماناں ہوئے اور ہر ایک آسمان میں فرشتے ہیں جو شغل
 ساتھ خدمت الٰہی اپنے اور جو نیچے زمین کے دوزخ پیدا کیا شیخ المشائخ سلطان العشاق
 سید میراں ابوالحسن قادری جو جدا مجد اس فیر کے ہیں بیچ کیمائے خواص کے فرمائے ظہور
 الوجود فی الارواح اہم من ظہورہ فی عالم المعانی و ظہورہ فی المثال اکمل من ظہورہ

فی الارواح فظہورہ فی الاجسام اکثر و اتم من ظہورہ فی المثال یعنی ظہور وجود کاینچ عالم
 ارواح کے تمام تر ہے ظہور سے اوس کے جو بیچ ارواح کے تمام تر ہے ظہور سے اوس
 کے جو بیچ ارواح کے ہے اور ظہور اوس کاینچ عالم اجسام کے بہت اور تمام تر
 ہے اور اوس ظہور سے جو بیچ عالم مثال کے ہے شاید ارادہ کیے ساتھ تمامیت
 ظہور وجود کے اور ساتھ اکیلیت اوس کے بیچ مرتبہ اخیر کے یہ بات کہ ہر دے
 مددک اور سپر راہ اجمال کے اور ہر دے معقول اور سپر راہ تفصیل کے اور ہر دے
 مخیل و مبہوم اور محسوس ساتھ حواس ظاہری کے کیونکہ خواص وجود کے اور آثار
 اوس کے ہر دے بیچ اوس کے اکثر اور اکمل اوس سے ہر دے مددک ساتھ ان تمام وجوہ کے
 تنزل چھٹا انسان ہے معنی انسان کامل مددک چشم کہتے ہیں جب ہر دے سب کو
 دیکھے اور اپنے کو نہ دیکھے انسان ہے جب کہ حقیقی حقیقت ساتھ وحدت حقیقی کے
 احکام وحدت کے بیچ اوس کے غالب تھی اور احکام کثرت کے بلکہ احکام کثرت کے
 محو تھے پس ظاہر ہوئی بیچ مظہر ان جدا جدا کے جو جامع نہیں ایک دوسرے مظاہر کو
 اب غالب ہر دے احکام کثرت کے اور احکام وحدت کے اور مخفی ہوا یہاں امر وحدت
 کا حق تعالیٰ ارادہ کیا کہ ظاہر کرے ذات اپنے کو بیچ مظہر کلی کے جو جامع ہر دے تمامی
 مظہر ان نوری کو اور مجالی غلی کو اور حقائق سری اور جہری کو اور دقائق باطنی اور
 ظاہری کو کیونکہ نہ ادراک کیے گئی ذات حقیقت کی اس دوسرے کہ جامع ہے تمام کمالاں
 اور صفتاں اور اسماء الہی کو کیونکہ ظہور اوس کاینچ ہر ایک مظہر اور مجلی اور متین کے نہیں
 ہے مگر موافق اوس مظہر کے نہ موافق غیر اوس کے نہ دیکھا تو کہ ظہور حق کاینچ عالم اندراج کے
 نہیں مثل ظہور اوس کے بیچ عالم اجسام کے کیونکہ بیچ ارواح کے بیسٹ فعلی نورانی ہے
 اور بیچ اجسام ظلماتی انفعالی ترکیبی ہے بوجہ کہ وہ مظہر ان کلی انسان کامل ہے جو جامع ہے
 درمیان مظہریت ذات مطلقہ کے اور درمیان مظہریت اسماء و صفات و افعال کے اور جامع
 ہے درمیان حقائق و جہری کے اور نسبتاں اسماء الہی کے اور درمیان حقائق امکانی اور صفات
 خلق کے پس انسان کامل جامع ہر درمیان مرتبہ جمع اور درمیان مرتبہ تفصیل کے اور محیط ہوا

تمام اون چیزوں کو جو بیچ سلسلہ وجود کے ہیں کیونکہ وحدت ساتھ اوس چیز کے کہ اوس میں
ہے ظاہر ہوئی بیچ تعین ثانی کے اور تعین ثانی ساتھ اون چیزاں کے کہ تحت اوس کے ہیں یکن
عالم ہے ظاہر ہوا بیچ انسان کے پس انسان جامع ہے سب موجودات کا جو اندل سے ابتدا تک
پیدا ہوئے اسی واسطے اوس کو جہان صغیر اور عالم صغیر کہتے ہیں اور عالم بمنزلہ جسد کے
ہے اور انسان مانند روح کے اسی واسطے عالم کو انسان کبیر کہتے ہیں یہ باعتبار صورت
کے ہے اور باعتبار مرتبہ کے عالم انسان صغیر اور جہان صغیر ہے اور انسان عالم کبیر
ہے کیونکہ خلیفہ ہے خلیفے کو بلندی ہے اون پر اون چیزاں کے جو خلیفہ اون پر کیا گیا ہے
اور انسان کامل خلیفہ اللہ کا ہے اور تصرف کرنے والا سب عالم میں پس فیض اللہ تعالیٰ
کا کسی چیز کو پہنچے مگر واسطے باطن انسان کے اسی واسطے فرشتے اوس کو سجدہ کیے اگرچہ
خلقت میں سب سے بعد ہے لیکن مشابہ وحدت کے ہے اور مقصود پیدا الشیء سے عالم
کے وہی ہے اسی واسطے اس کو علت غائی عالم کا کہتے ہیں اللہ تعالیٰ اس کو دو ہاتھ
سے اپنے پیدا کیا یعنی ساتھ صفات جلال و جمال کے اور ناماں فعلی اور انفعالی کے اور
دو صفات ناماں کیانی کے پیدا کیا باقی عالم کو ایک ہاتھ سے پیدا کیا یہ باہمی ملائکہ طبعی
نہ سمجھے اور کہے آیا خلیفہ کرتا ہے اس شخص کو جو زمین میں خدا کرے گا اور لہو بیٹے گا اور
ہم تسبیح اور تقدیس تیری کرتے ہیں اور نہ جانے کے تسبیح اون کی ساتھ ایک ایک نام
کے ہے جو انھوں نے ظہر اوس کے ہیں اور حالاں کہ اللہ تعالیٰ کو ناماں ہے کہ ملائکہ کو خبر
اون کی نہیں اللہ تعالیٰ آدم کو جو انسان کامل ہیں پیدا کیا اور تمام ناماں اپنے سکھایا کیونکہ
مظہرات ہے جو جامع تمام ناماں کو ہے پس تسبیح اوس کی کامل تر ہونا چاہیے تسبیح
سے ملائکہ کے بعد تمام کائنات کو اوپر فرشتوں کے عرض کیا اور کہا خبر دیو ناماں سے
اس کائنات کے یعنی وہ ناماں جو کائنات مظہر اوس کے ہیں اور تسبیح ساتھ اون ناماں کے
کرتے ہیں جب ملائکہ تکبر سے پاک ہیں اقرار عاجزی کا کیے اور آدم خبر سب ناماں سے دیے
پس ظاہر ہوا افضل آدم کا اور ابلیس انکار کیا سجدے سے اور بولا کہ میں بہتر ہوں آدم سے
کیونکہ پیدا کیا تو مجھے آگ سے اور آدم کو کیچڑ سے ابلیس آدم کو کیچڑ سمجھا اور نہ جانا کہ اوس میں

ذات ساتھ صفات و اسماء کے اور ساتھ تمام حقیقتان عالم کے ظاہر ہے اور ان تمام سے ایک ہے اور بیکر کیا اوس منظر سے کہ ساتھ اوس کے بیکر نہ کیا چاہیے اسی واسطے مردود ہوا ابلیس ایک جن تھا منظر اسم مفضل کا پس ممکن نہیں کہ اوس سے سوائے گمراہی کے کچھ صادر ہو اسی واسطے بولا قسم تیری عزت کی ہے اے رب البتہ گمراہ کروں گا میں انسانوں کو یعنی اس پر بکر باندھوں پس خدمت گمراہ کرنے کی اوس نے قبول کیا تا نام مفضل کا ظہور پاوے انسان کامل اگرچہ باطن سے جامع سب ناموں کا ہے لیکن ساتھ صورت ظاہری کے منظر بادی کا ہے اسی واسطے شیطان کو دشمن اوس کا بولا پس انسان کامل سے سوائے ہدایت کے کوئی کام صادر نہ ہووے اگر کبھی معصیت اوصافوں سے صادر ہوے معاف تو بہرہ استغفار کرتے ہیں یہ بھی ایک اثر ہدایت کا ہے اور سبب ظہور نائب اور عفو اور غفور کا ہے اور جب کہ انسان کامل مرے دوسرا معا اوس کے قائم مقام ہوتا ہے تا دنیا باقی رہے جب انسان کامل بالکل باقی نہ رہے اور قائم الولايت و ذات پاویں قیامت قائم ہوگی اور انسان قہل اگرچہ ایک طرح کی جمعیت رکھتا ہے اور ملائکہ اوس کے ساجد اور فرمانبردار ہیں لیکن یہ سجدہ اوس پر وبال ہوتا ہے کیونکہ شیطان اوس کا ساجد اوس کا نہیں بلکہ غالب اوس پر ہے بلکہ وہ تابع شیطان کا ہو کر جو شیطان بولا سو کہتا ہے اور شیطان بدی میں اوس کی مدد کرتا ہے فرشتے جبکہ تابع اوس کے ہیں مانع نہیں ہوتے اور جب نیکی کیا چاہے اگرچہ ملائکہ راضی ہیں لیکن شیطان مانع اوس کا ہوتا ہے الغرض بیرونی سے شیطان کے نوبت کفر اور شرک تک پہنچتی ہے صورت انسان کی باقی رہتی ہے مگر حکم جانور کا پیدا کرتا ہے اور اسفل السافلین کہ نہ چیتا ہے و صلی اللہ علی خیر خلقہ سیدنا محمد و علی آلہ و صحبہ جمعین برحمتک یا ارحم الراحمین۔





بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

محمدؐ کے تمام مراتب اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہیں جو موجود بالذات ہے اور کائنات کو موجود نما کیا ہے۔ اور درود و سلام نازل ہو سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم پر جن کی حقیقت، ذات کی وحدت اور کائنات کی اصل ہے اور آپ کے تمام آل و اصحاب رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین پر جو شریعت و طریقت کے راہی اور حقیقت و معرفت کے ماہر ہیں۔

اما بعد۔ اسماعیل عرف حضرت بادشاہ بن سید شاہ احمد قادری ملتانی بن سید محمد قادری بن سید ابوالحسن ثانی قادری درنگلی کہتا ہے کہ یہ رسالہ، جس کا نام نور الحقیقت ہے تنزیلاتِ ستہ کے بیان میں مختصراً تحریر کیا گیا ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس سے مبتدی کو فائدہ پہنچے گا۔



مرتبہ اولیٰ

: احادیث

دیکھو جب کوئی چیز نہ تھی، نہ پانی نہ خاک، نہ ہوا نہ آگ، نہ زمیں نہ آسمان، نہ شجر نہ حجر، نہ حیوانات — تب ایک حقیقت تھی جو اپنے آپ موجود تھی، جس کو عربی میں ”ہویت“ فارسی میں ”ہستی“ اور دکنی میں ”بے پن“ کہتے ہیں۔ بعض حضرات اس کو ”عشق“ بھی کہتے ہیں۔

یہ حقیقت اس مرتبہ میں تمام قیود سے پاک تھی اور اس کے تمام صفات و کمالات پوشیدہ تھے۔ وہ اپنے کمال کے سبب کسی جانب متوجہ نہ تھی۔ اپنے آپ پر حاضر تھی۔ اپنے غیر کی طرف متوجہ نہ تھی کیونکہ اس کا غیر تھا ہی نہیں۔ اس کی تمام صفات اُسی کی ذات میں مندرج تھیں، چنانچہ اس مرتبہ میں اس کا کوئی اسم اور کوئی صفت ظاہر نہیں۔ نہ کوئی نسبت نہ کوئی اضافت، بلکہ وہ صفت بطون و ظہور سے بھی پاک تھی، اس کو اس مرتبہ میں ایک اور بہت نہ بولا جائے، نہ اللہ، نہ بندہ۔ اگرچہ بعض حضرات نے اس حقیقت کو اس مرتبہ میں بھی ”اللہ“ کہا ہے، لیکن اکثر صوفیہ کہتے ہیں کہ یہ اس حقیقت کا صرف تسمیہ ہے، اس لیے کہ الفاظ کی کوئی کمی تو ہے نہیں، جو چاہو نام رکھ لو، لیکن نام رکھنے کا فائدہ کچھ نہیں، کیونکہ نام رکھنے سے مقصود سمجھنا اور سمجھانا ہے، اور یہاں صورت یہ ہے کہ کوئی اس حقیقت کو تعینات کے بغیر نہ پاسکتا ہے، نہ سمجھ سکتا ہے، نہ دیکھ سکتا ہے اور نہ جان سکتا ہے۔ پھر جب یہ صورت ہے تو الفاظ سے اس کی جانب کیوں اشارہ کیا جائے وہ نام کی قید میں نہیں آسکتی، خواہ اس کے کتنے ہی نام رکھ لیے جاتیں۔

وہ حقیقت اپنی یکتائی کے سبب عالم سے بے پروا ہے کیونکہ ذات بذات خود عالم کی طرف وجود و عدم کی نسبت یکساں رکھتی ہے، نہ اس کی موجودیت کی خواہش رکھتی ہے اور نہ اس کے عدم کی رغبت، یہ بے پروائی ذات کے ساتھ مخصوص ہے۔ اُس حقیقت کو اس مرتبہ میں کوئی نہیں جان سکتا، نہ ولی نہ نبی، کیونکہ وہ حقیقت اپنے اطلاق حقیقی (بے قید) کے سبب چاہتی ہے کہ نہ جانی جائے اور احاطہ و قید میں نہ آئے لیکن علم کا تقاضا ہے کہ معلوم اس کی گرفت میں آئے۔ لہذا مرتبہ ذات کے ادراک سے عاجز رہنا، عین ادراک ہے۔ پس تعینات، اسماء، صفات اور مظاہر کے بغیر ذات کی دریافت میں سعی کرنا، عمر کو بے فائدہ ضائع کرنا اور محال کو طلب کرنا ہے۔ ایسی معرفت اس کے غیر کے لیے متمنع ہے، الّا یہ کہ بالا جمال ہو اور وہ صرف یہ ہے کہ کائنات کے سوا ایک حقیقت تھی جس سے کائنات کا ظہور ہوا ہے۔

وہ حقیقت اس مرتبہ میں تعین سے پاک ہے۔ کوئی ایک تعین اس حقیقت کو لازم نہیں، بلکہ ہر مرتبہ میں وہ ایک تعین، مرتبہ کے مطابق لیتی ہے۔ اور کسی تبدیلی کے بغیر مطلق بھی ہوتی ہے اور مقید بھی، کلی بھی اور جزئی بھی، عام بھی اور خاص بھی، واحد بھی اور کثیر بھی۔ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے: الآن کما کان یعنی اللہ تعالیٰ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ ازل میں تھا۔

اس مرتبہ ذات کو غیب ہوتی، غیب الغیوب، البطن کل باطن، ہوتی مطلقہ، لا تعین، عین الکافور، ذات سازج، منقطع الاشارات، منقطع الوجدان، احدیت مطلقہ، مجهول النعت، عنف، نقطہ اور منج مخفی کہتے ہیں۔



مرتبہ ثانیہ

تنزل اول : وحدت

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

”میں گنج مخفی تھا (یعنی ذات کے غلبہ میں تمام صفات مخفی تھیں) پھر میں نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں، پس میں نے مخلوق پیدا کی“

حقیقت کا یہی ظہور ہے جو مجالی یعنی تعینات میں پایا جاتا ہے اور عارفوں کے مشاہدے میں آتا ہے۔ تعینات و تجلیات میں اس کا مشاہدہ دو طرح سے ہوتا ہے۔

۱۔ یہ کہ ذات جب اسما یا ارواح میں نزول کرتی ہے تو عارف اولاً اس کا مشاہدہ کرتا ہے اور ثانیاً متعینات میں اس کے ظہور کی کیفیت کا، اور تعینات کے ساتھ اس کے تقید کا، خواہ یہ اسمی تعینات ہوں یا غیر اسمی تعینات مشہود ہوں، یہ مشاہدہ اکمل الکامین کا ہے۔ یہ مشاہدہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے کیونکہ آپ نے ارشاد فرمایا ہے :

مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا دَسَّ اِیَّتِ اللّٰهُ قَبْلَهُ

میں نے جس چیز کو بھی دیکھا ہے، اس سے پہلے حق کی یافت ضرور کی ہے۔

۲۔ دوسرا مشاہدہ تعین اور تجلی کے درمیان ذات مطلقہ کا مشاہدہ ہے، خواہ یہ

مشاہدہ ذات مع التین ہو یا بعد مشاہدہ تعین۔ یہ مشاہدہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ

کہے، کیونکہ آپ نے فرمایا ہے :

مَا سَأَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ مَعَهُ

(میں نے جس چیز کو بھی دیکھا ہے، اس کے ساتھ حق کی یافت ضرور کی ہے) ^{۱۲۵}

الغرض اس حقیقت کے تعینات بے حد و بے شمار ہیں لیکن ان کے کلیات چھ ہیں۔ دو مراتب غیب ہیں، کیونکہ ان میں ذات اور غیر ذات سے مراد چیز غائب ہے۔ ان دونوں مرتبوں میں حق پر کسی چیز کو ظہور حاصل نہیں۔ مرتبہ اول میں غیب سے تعین اول ہے اور مرتبہ ثانی میں غیب سے تعین ثانی۔ ^{۱۲۶} باقی تین مراتب ”کوئی“ ہیں اور چھٹا مرتبہ ”جامع المراتب“ ہے۔ ^{۱۲۷}

تینوں اول یعنی حقیقت کا پہلا ظہور یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اپنے وجود کو پایا اور ”انا“ فرمایا، اور ساری کائنات بالا جمال علم میں آئی۔ یوں عوالم بالا جمال حقیقت سے الگ نہیں۔ وہ ذات عالم کو ظاہر کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور عالم ذات سے الگ نہیں۔ ^{۱۲۸} وہ ذات بالا جمال اسماء و صفات سے متصف ہے۔ اس طرح ”سمیع“، ”قدیر“ سے الگ نہیں، یعنی کوئی اسم بھی دوسرے اسم سے علیحدہ نہیں۔ ^{۱۲۹} یہ مرتبہ ”قابل محض“ ہے۔ یہاں کثرت ظاہر نہیں، خواہ حقیقی ہو یا اعتباری۔ ^{۱۳۰} سارے عوالم اس مرتبہ میں نابود ہیں جب ذات نے اپنے وجود کو پایا اور ”انا“ فرمایا تو چار چیزیں پائی گئیں :

۱۔ ذات وجود — یعنی خود کو ”انا“ فرما کر جانا۔ یہ ذات ہی وجود ہے۔

۲۔ صفت علم — یہ جاننا صفت ہے۔

۳۔ اسم نور — جو خود پر ظاہر ہوا تو جانا، پس یہ ظہور نور ہے۔

بعض حضرات نے ”انیت“ ہی کو نور کہا ہے۔

۴۔ فعل شہود — یعنی خود کو دیکھا تو جانا، لہذا یہ دیکھنا شہود ہے۔ ^{۱۳۱}

تینوں اول کو وحدت حقیقی، مرتبہ الجمع والوجود، مرتبہ جامعہ، احدیت جامعہ، ^{۱۳۲}

احدیت جمع، مقام جمع، حقیقتہ الحقائق، بندخ البرازخ، بندخ کبریٰ، حقیقت ^{۱۳۳}

محمد ﷺ، عقل اول ﷻ، قلم اعلیٰ ﷻ، روح اعظم ﷻ اور تجلی اول ﷻ کہتے ہیں۔ یہ وحدت قابلیات ذات کی ہے۔ اس مرتبہ میں ناسوت، ملکوت سے (جو مرتبہ ارواح ہے) ممتاز نہیں اور ملکوت، جبروت سے (جو مرتبہ صفات ہے) ممتاز نہیں اور جبروت، لاہوت سے (یعنی الوہیت سے جو مرتبہ ذات ہے) ممتاز نہیں۔

اس وحدت کے دو اولین اعتبارات ہیں :

- ۱۔ سقوط اعتبارات — یعنی ذات سے بالکلیہ تمام اعتبارات ساقط اور معدوم ہوں، یہ احدیت ہے یعنی تمام اعتبارات کے سقوط و عدم کے ساتھ ذات کا ایک ہونا۔ اسی لحاظ سے ذات کو "احدہ" کہا گیا ہے یعنی ایک ایسی ذات جس سے تمام اعتبارات دُور کر دیئے گئے ہوں، اسی لئے ذات کا بطون، اس کا اطلاق اور اس کی ازلیت اسی اعتبار سے متعلق ہے۔
- ۲۔ ثبوت اعتبارات — یعنی اس ذات میں بے حدود بے شمار اعتبارات مندرج ہوں، یہ واحدیت ہے یعنی جملہ اعتبارات کے ساتھ ذات کا ایک ہونا، تمام اعتبارات و صفات کے ساتھ ذات کا ایک ہی نام ہو یعنی ایک ایسی ذات جو اعتبارات کے ساتھ ہے، پس واحد ثبوتی نام ہے، سلبی نہیں۔ ذات کا ظہور، ذات کا وجود (یافت)، ذات کی ہمیشگی، ابدیت اسی اعتبار سے متعلق ہے۔

ان دونوں اعتبارات یا دیگر اعتبارات میں کوئی غیریت یا تفریق (حقیقی) نہیں۔ کثرت مغایرت احکام کی وجہ سے ہے اور وحدت میں کثرت بالفعل نہیں۔ لہذا وحدت اس ذات کی یکتائی ہے جس نے خود کو بغیر سقوط اعتبارات اور بغیر ثبوت اعتبارات کے جانا۔ مرتبہ ذات میں فرق نہ ثبوت اعتبارات کا ہے اور نہ سقوط اعتبارات کا۔

پس یہ ذات کا ظہور اول ﷻ ہے، احدیت اور واحدیت دونوں اس کی نسبتیں ہیں۔ اگر وحدت نہ ہوتی تو یہ نسبتیں بھی نہ ہوتیں، جیسے عشق کی دو نسبتیں ہیں، عاشق اور معشوق، یہ دونوں عشق کے بغیر معدوم ہیں۔ اسی طرح احدیت، وحدت کے اوپر اور واحدیت، وحدت کے نیچے ہے اور وحدت، برزخ ہے یعنی ان دونوں کے درمیان ہے۔ اس وحدت کو تجلی اول ﷻ، منزل اول ﷻ، حقیقۃ المحققین ﷻ، برزخ کبرئیی ﷻ، اصل البرزخ ﷻ، او ادنیٰ ﷻ

اور الف کہتے ہیں۔



مرتبہ ثالثہ

تمنزل ثانی : واحدیت

تمنزل ثانی یعنی دوسرا ظہور اس حقیقت کا تعین ثانی ہے۔ اس مرتبہ میں ذات نے اپنی ہر صفت اور ہر قابلیت کو علیحدہ علیحدہ جانا، چنانچہ ذات یہاں تمام اسماء و صفات کی جامع ہے، خواہ یہ اسمائے کلی ہوں یا اسمائے جزئی۔ یوں ہر اسم دوسرے اسم سے جدا ہوا۔ اسم عبارت ہے ایک ذات سے جو ایک صفت سے متصف ہے مثلاً ذات کو صفت سماعت کے ساتھ سمیع کہتے ہیں اور صفت کلام کے ساتھ کلیم۔ اب اگر کہا جائے کہ ”اللہ“ تو ایک اسم ذات ہے، اس میں ذات، صفت سے متصف کہاں؟ تو جواب دیا جائے گا کہ جمیع کمالات کی صفت سے متصف ہے کیونکہ ”اللہ“ اس ذات کا نام ہے جو تمام صفات و کمالات کی جامع ہے اور نقصان و زوال سے منزہ ہے۔
حق کے لئے کمال کا ثبوت دو طرح سے ہے۔ کمال ذاتی اور کمال اسمائی۔

۱۔ کمال ذاتی — ذات کے کمال سے مراد، ذات کا ظہور، ذات کے لئے، ذات کے ساتھ اور ذات میں، بلا امتیاز غیر و غیریت ہے یعنی ایک کمال اس کا بحیثیت ذات ہے جو عبارت ہے موجود بالذات کے ثبوت سے نہ کہ موجود بالغیر کے ثبوت سے۔ پس ذات اس کی فی نفسہ کمال ہے اور وہ بالذات واجب الوجود ہے بلکہ عین وجود ہے جو اپنے آپ بالذات موجود ہے۔ کمال ذاتی کے لئے استغنائے مطلق لازم ہے کہ وہ اپنے وجود، اپنی بقا اور اپنے دوام میں مستغنی ہے۔ لہذا اس کمال میں وہ ساری کائنات سے بے نیاز مطلق ہے۔

۲۔ کمال اسمائی — اس سے مراد اسمائے حسنی کی حیثیت سے حق تعالیٰ کا کمال تفصیلی

ہے یعنی ذات کا صفات سے متصف ہونا۔ یہ علم میں اعیان ثابتہ کے ثبوت کے بعد ہی ممکن ہے کیونکہ معلوم کے بغیر علم کا، مقدور کے بغیر قدرت کا اور مخلوق کے بغیر خلق کا ظہور نہیں۔ جب اس حقیقت کے علم میں عالم ثابت ہوئے تو حق تعالیٰ کے علم نے ان امور علمیہ کے ساتھ علاقہ پایا۔ لہذا معلومات الہیہ کے سبب اسمِ علیم کا ظہور ہوا اور اعیان ثابتہ اپنی تمام قابلیتوں کے ساتھ بغیر کسی تغیر کے علم میں آئے یعنی علم نے ان میں کوئی تبدیلی نہ کی کیونکہ علم، معلوم کے تابع ہے۔ اس طرح یہ امور علمیہ مقدور اور مراد ہوئے، قدرت اور ارادے کا ان سے تعلق ہوا۔ اب اس حقیقت کے نام جو ”قادر“ اور ”مرید“ ہیں، ظہور میں آئے۔ اسی پر دوسرے اسما کو بھی قیاس کر لو۔

اس مرتبہ میں ہر صفت دوسری صفت سے علیحدہ ہے اور بہ اعتبار امتیاز علمی ذات سے بھی جدا ہے کیونکہ اس حقیقت نے اپنی تمام قابلیتوں پر نظر ڈالی اور ہر ایک قابلیت کو جدا جدا بنانا۔ اس نے قابلیتوں کی یافت یمن طرح سے کی :

۱۔ ایک وہ قابلیت ہیں جن کا ظہور مظاہر پر موقوف نہیں، جو یمن عالم میں۔ ان کو صفات ذاتی کہتے ہیں مثلاً حیات، علم، ارادہ، قدرت، سماعت، بصارت، کلام، بقا، قبولیت، وجوب، غنا، قدوسیّت، صمدیت، قدم۔

۲۔ دوسری وہ قابلیت ہیں جو فعلیت کی صلاحیت رکھتی ہیں اور جن کا ظہور مظاہر پر موقوف ہوتا ہے۔ ان کو صفات افغالی کہتے ہیں مثلاً خالقیت یعنی پیدا کرنا، رزاقیت یعنی رزق پہنچانا، احیاء اور اماتت یعنی جلانا اور مار ڈالنا۔

۳۔ تیسری وہ قابلیت ہیں جو اثر قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں، ان کو صفات افغالی کہتے ہیں مثلاً مخلوقیت، مرزوقیت، حیات، موت۔

صفات ذاتی اور صفات افغالی کو حقائق الہیہ کہتے ہیں کیونکہ ہر صفت کے ساتھ ذات الہی کا ایک (الگ) نام ہے اور صفات افغالی کو حقائق کونیہ، اعیان ثابتہ، امور علمیہ، مابیات، حقائق عالم، عالم معانی، امہات عالم، آمینہ ہائے وجود اور عدم کہتے ہیں اور یہ مرتبہ مظہر وحدت کا ہے کیونکہ تفصیل مظہر اجمال کی ہے۔

پھر اس مرتبہ کی بھی دو نسبتیں ہیں :

۱۔ اوپر کی نسبت کو حقائق الہیہ کہتے ہیں، جس کا لازمہ وجوب ہے۔

درمیان حقیقت انسانی

۲۔ اور نیچے کی نسبت کو حقائق کونیہ کہتے ہیں، جس کا لازمہ امکان ہے، یعنی بطون و ظہور اور وجود و عدم خارجی برابر ہے۔ اس مرتبہ میں کثرت اعتباری پیدا ہوتی یعنی اسما و صفات اور صور علمیہ سمجھنے میں تو بہت ہیں لیکن فی الواقع اس حقیقت سے علیحدہ نہیں ہیں۔ بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ حقائق الہیہ میں کثرت نسبتی ہے اور حقائق کونیہ میں کثرت حقیقی ہے کیونکہ ہر ہامیت دوسری ہامیت سے علیحدہ ہے بلکہ وحدت اس میں نسبتی ہے کیونکہ ان تمام صورتوں میں ایک ہی وجود کا ظہور ہے۔

اسما و صفات الہیہ کو "فرائض الہیہ" کہتے ہیں کیونکہ ہر اسم اور ہر صفت میں احکام و آثار کے جواہر مخفی ہیں، جن کا ظہور تخلیق قابل کے بعد ہوتا ہے۔ یہ صور علمیہ بالکلیہ اس حقیقت کے غیر نہیں بلکہ اس حقیقت کی ششون ہیں۔ ان صور علمیہ کو اپنا یا غیر کا شعور نہیں، اس حقیقت کی ذات میں انہوں نے حلول نہیں کیا۔

یہ صور علمیہ محمول یعنی مخلوق نہیں ہیں کیونکہ خالق کی تخلیق سے ان کا وجود نہیں ہوا، اس لیے معدوم ہیں یعنی علم سے باہر موجود نہیں، جب ان کی تخلیق ہی نہیں ہوئی تو وہ مخلوقات میں کس طرح شامل ہوں گی، جعل اور تخلیق تو وجود خارجی بخشنے کا نام ہے۔ وہ صور علمیہ وجود خارجی کے لیے اگرچہ جعل جاعل کی محتاج ہیں لیکن وجود علمی میں اپنے عدم اصلی پر قائم ہیں اگرچہ ان پر وجود خارجی مقبوض ہو جائے کیونکہ خفا اور پوشیدگی ان کی ذاتی ہے، پس خارج میں کس طرح موجود ہوں اور علم سے باہر کیونکہ آئیں اس لیے وہ خارجاً موجود نہ ہوں گے لہذا ان صور علمیہ سے جن حقائق کا ظہور ہوتا ہے، وہ ان صور علمیہ کے احکام و آثار ہیں نہ کہ ان صور علمیہ کے ذوات۔ ان صور علمیہ کے دو اعتبارات ہیں :

۱۔ ایک اعتبار یہ ہے کہ یہ صور علمیہ اس حقیقت کے، اس کے اسما و صفات کے آئینے ہیں، جو وجود ان آئینوں میں متعین ہے احکام و آثار کی کثرت کے سبب متعدد دکھائی دیتا ہے، اگرچہ خارج میں

ظاہر نہیں۔

۲۔ دوسرا اعتبار یہ کہ وہ حقیقت ان امور علمیہ کی آئینہ دار ہے لہذا اس حقیقت میں ان امور علمیہ کے علاوہ کچھ بھی ظاہر نہیں۔ وہ حقیقت جو ان امور علمیہ کی آئینہ دار ہے غیب میں ہے جیسا کہ آئینہ کی شان ہے لہذا آئینہ صرف پردہ غیب کے پیچھے سے ظاہر ہوا ہے ^{۱۳۲}۔

اس مرتبہ الہیت میں دو حقیقتیں ممتاز ہوتی ہیں :

- ۱۔ ایک وہ حقیقت جو صفات کمالیہ سے متصف ہے مثلاً اطلاق (بے قیدی)، فعالیت، تاثیر، وحدت، وجوب ذاتی، قدم اور بلندی۔ یہ حقیقت واجب اور معبود (اللہ) ہے۔
- ۲۔ دوسری وہ حقیقت جو صفات مخلوقیہ سے متصف ہے مثلاً تقید، انفعال، تاثیر، امکان ذاتی، حدوث۔ یہ حقیقت ممکن اور عابد (بندہ) ہے۔

اسما الہیہ کے تحت احکام کا ظہور مظاہر کہلاتا ہے جو امکانیہ ہیں اور خارجی وجود کے بعد ہی واقع ہوتے ہیں لہذا امور علمیہ کو خارجی میں موجود کرنا ضروری ہوا اس لئے اللہ تعالیٰ نے عالم کو خارجی میں، اپنے علم تفصیلی اور عالم کی استعداد و قابلیت کے مطابق پیدا فرمایا۔ اس منزل ثانی کو الوہیت ^{۱۳۳}، تعین ثانی ^{۱۳۴}، تجلی ثانی ^{۱۳۵}، منشاء الکمالات ^{۱۳۶}، قبلہ توجہات ^{۱۳۷}، علم معلی ^{۱۳۸}، حضرت ارسام ^{۱۳۹}، علم ازلی ^{۱۴۰}، علم تفصیلی ^{۱۴۱}، مرتبہ العما ^{۱۴۲}، قاب توسین ^{۱۴۳}، مرتبہ البار ^{۱۴۴}، منتہی العابدین ^{۱۴۵}، منشاء السوی ^{۱۴۶}، منشاء الکثرت ^{۱۴۷}، واحدیت ^{۱۴۸}، مرتبہ اللہ ^{۱۴۹} اور لورج محفوظ ^{۱۵۰} کہتے ہیں ^{۱۵۱}۔

یہاں یہ نہ سمجھ لینا کہ وحدت اور الہیت اور اللہ تعالیٰ کا نام نوپید ہوا ہے کیونکہ مرتبہ ذات کی ایک آن بھی وحدت اور الہیت پر مقدم نہیں۔ یہ تقدیم و تاخیر تہ کی ہے اور صرف برائے تفہیم ہے مثلاً ایک سہ سطری مہر کندہ کی گئی اب اگر اس کو کاغذ پر لگا کر پڑھیں تو مقدم پہلی سطر پڑھی جائے گی، اس کے بعد دوسری، پھر تیسری، لیکن کاغذ پر ان سطروں کا ثبوت مقدم اول مؤخر نہیں ہوا ہے۔ ^{۱۵۲}



مرتبہ رابعہ

تمنزل ثالث : ارواح^{۱۳۲}

تیسرا تمنزل یعنی تیسرا تعین مظہر ارواح کا ہے۔ ارواح، اجسام کے مادے ہیں اور عوارض سے پاک، اور الوان و اشکال نہیں رکھتے۔^{۱۳۳} ان کے عالم کو عالم انفعالی، عالم انوار، عالم مجرّات، عالم مغارق، عالم ملکوت،^{۱۳۴} عالم علوی، عالم غیب، عالم امر،^{۱۳۵} عالم غیر مرنی^{۱۳۶}، عالم غیر محسوس،^{۱۳۷} عالم ربّانی، عالم لطیف، عالم بے رنگ، کہتے ہیں۔^{۱۳۸}

اس عالم میں ملائکہ دو قسم کے ہیں :

۱۔ ایک قسم تو ان فرشتوں کی ہے جو عالم اجسام سے تدبیر و تصرف کا تعلق نہیں رکھتے، ان کو کربیاں کہتے ہیں۔

۲۔ دوسری قسم ان فرشتوں کی ہے جو عالم اجسام سے تدبیر و تصرف کا تعلق رکھتے ہیں، ان کو روحانیاں کہتے ہیں۔^{۱۳۹}
کروبیوں کی پھر دو قسمیں ہیں :

۱۔ ایک قسم تودہ ہے جو اپنی اور عالم کی خبر نہیں رکھتے اور جب سے پیدا ہوئے ہیں، اللہ تعالیٰ کے جلال و جمال میں گم ہیں ان کو "ملائکہ ہیمین" کہتے ہیں اور خلعت میں "مادر اعلیٰ" اور "ملائکہ عالیہ" کہا جاتا ہے۔ اولیٰ اعماء میں اللہ تعالیٰ نے ملائکہ ہیمین کو پیدا فرمایا۔ اُن کے بعد اسی صفت پر ایک اور فرشتے کو پیدا کر کے اس کو ابد الابد تک کی تمام چیزوں کا علم عطا کیا، اس فرشتے کا نام عقل کل، عقل اول اور قلم اعلیٰ ہے۔ پھر اس کے نیچے ایک اور فرشتے کو پیدا فرمایا تاکہ قلم اعلیٰ اس کو سارا علم تفصیلی پہنچا دے، اس کو "نفس کل" اور

”لوح محفوظ“ کہتے ہیں۔ اس میں جو کچھ ہے وہ غیر مبدل ہے۔ اور دیگر فرشتے بھی ہیں، جن کو کائنات کا تھوڑا بہت علم عطا کیا گیا ہے۔ یہ فرشتے بھی اقسام ہیں جو اپنے اوپر والے فرشتوں سے علم حاصل کر کے نیچے والے فرشتوں کو بہم پہنچاتے ہیں۔ ان نیچے والے فرشتوں کو ”الواح“ کہا جاتا ہے۔ یہ الواح محو و اثبات کے محل ہیں مثلاً ان الواح پر وہ اقسام ہر وقت لکھتے رہتے ہیں۔ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے معراج میں جو آواز سماعت فرمائی تھی، وہ ان ہی اقسام کی تھی۔ قلم اعلیٰ لکھ کر فارغ ہو چکا۔

۲۔ دوسرے وہ فرشتے ہیں جو برائے فیض ربوبیت ہیں، ان کو ”مُحْجَبِ الوہیت“ کہتے ہیں۔ عَمَّا میں سب فرشتے صف بہ صف کھڑے ہیں اور اپنی اپنی خدمتوں پر مامور ہیں۔ اپنے مقام سے سرِ مو تجاوز نہیں کر سکتے۔ عقل کل اور نفس کل کے بعد صف اعلیٰ میں ملائکہ مقررین مثلاً حضرت جبریل علیہ السلام اور حضرت میکائیل علیہ السلام اور سب فرشتے حکم الہی کے منتظر ہیں۔ یہ نافرمانی نہیں کر سکتے کیونکہ ان کی تخلیق ہی اس طرح ہوئی ہے کہ یہ گناہ سے پاک (معصوم) ہیں۔

ان ملائکہ کے بعد ملائکہ طبعیہ ہیں جو مؤکل ہیں، جن میں سے بعض افزائش نسل پر اور بعض رزق رسانی پر اور بعض جسم انسانی سے متعلق دیگر امور پر مامور ہیں۔ اور بعض اعمال کی کتابت کے لئے ہیں، یہ اقسام اور الواح کی قسم سے ہیں۔ پھر یہ الواح بھی محو و اثبات کے محل ہیں۔ ان میں جو گناہ لکھے جاتے ہیں، رحمت الہی انہیں مٹا دیتی ہے۔ اور ہر فرشتہ اللہ تعالیٰ کے اس نام کی تسبیح کرتا ہے، جس کا وہ (خود) مظہر ہے اور اُن کی تسبیح اسمائے تنزیہ کے ساتھ ہوتی ہے۔

روحانیوں کی دو قسمیں ہیں :

- ۱۔ ایک وہ روحانی ہیں جو مادیات میں تصرف کرتے ہیں، ان کو ”اہل ملکوتِ اعلیٰ“ کہا جاتا ہے۔
- ۲۔ دوسرے وہ روحانی ہیں جو ارضیات میں تصرف کرتے ہیں، ان کو ”اہل ملکوتِ اسفل“ کہا جاتا ہے۔

لاکھوں فرشتے نورِ انسانی کے مؤکل ہیں اور لاکھوں موعنیات کے، لاکھوں نباتات کے

اور لاکھوں حیوانات کے، بلکہ یوں کہو کہ ہر چیز پر ایک فرشتہ موقوف ہے، حتیٰ کہ بارش کے ہر قطرے کے ساتھ ایک فرشتہ نازل ہوتا ہے۔ اہل کشف نے کہا ہے کہ جب تک فرشتہ ساتھ نہ ہو ایک پتہ بھی درخت سے گر نہیں سکتا، احادیث میں ملک الجبال، ملک المرتج، ملک الرعد، ملک البرق اور ملک السحاب (کا ذکر) آیا ہے۔

روحانیوں سے روح انسانی ^{الطی} ہے، جو ایک تعین بخرد ہے مادے سے اور لطیف ہے لطائف الہیہ سے، جو لوح و قلم کے بالمقابل ہے بلکہ یہ دونوں اس میں داخل ہیں، کیونکہ روح انسانی عالم امکان میں تمام اشیائے کونیہ اور اسمائے الہیہ کی مظہر جامع ہے اور اس کو ہر چیز کا تفصیلی علم بالفعل ہے۔ روح انسانی بے کھٹکے عقل کل اور نفس کل سے جو علم چاہے حاصل کر لیتی ہے اگرچہ وہ ان سے افضل ہے۔

روح انسانی ایک ہے لیکن متعدد تعینات میں متعین بھی ہوتی ہے اور متعدد صورتوں میں متشکل بھی۔ ان صورتوں کو ارواح حیوانی کہتے ہیں۔ ہر انسان میں ایک روح حیوانی داخل ہے، روح حیوانی جو ایک جسم لطیف ہے، عالم ارواح اور عالم اجسام کے درمیانبرزخ ہے۔ یہ بہ تبدیلی شکل سارے جسم میں اس طرح در آتی ہے کہ اس کا ہر جزو، جسم کے ہر جزو میں در آیا ہوا ہے۔ بلکہ اس کا ہر جزو، بدن کے ہر جزو کے ساتھ مل کر ایک ہو گیا ہے، اب محسوس ہی نہیں ہوتا کہ روح حیوانی جسم کے علاوہ بھی کچھ ^{۱۵۳} اور ہے۔ فلاسفہ جس کو روح حیوانی کہتے ہیں، وہ قابل فنا جسم بخاری ہے ^{۱۵۴}۔

عقل کل کے ہر مرتبہ سے صاحب القویٰ کی روح حیوانی ایک قوت ہے، یہ عقل جزئی ہے، روح حیوانی جس کے تعاون سے نیک و بد اور نفع و ضرر میں فرق کرتی ہے اور نفس کل کے مرتبہ سے ایک دوسری قوت ہے، یہ نفس جزئی ہے، جو بقائے جسم کے مصالح بدنیہ علیٰ وجہ الکمال بدن کو مہیا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے بدن اور حیوانیت کے مقتضیات کی تکمیل کے لیے نفس جزئی، روح کو مسخر کرتا ہے، لیکن نفس کی یہ مادی کوشش صرف محفوظ نفسانی کے لیے ہوتی ہے۔

روح حیوانی کی ایک قوت، "قوت شیطانی" ہے، جو نفس کو از کتاب حرام پر اسقام

رہتی ہے تاکہ حفظِ بدن حاصل ہو سکے۔ اور روح حیوانی کی ایک قوت، "قوتِ مُلکی" ہے جو اصلاحِ آخرت کے اعمال کا تقاضا کرتی ہے، اسی کا حکم دیتی ہے اور روح کے تابع رہتی ہے۔^{۷۵}

غرض روح حیوانی کی طرف روح انسانی کی نسبت، مقید کی نسبت ہے مطلق کے ساتھ اور جنہی کی نسبت ہے کلی کے ساتھ۔ روح حیوانی کو سلسلہ قطبِ زماں شاہِ ملتانیؒ میں "مکمل" کہا گیا ہے۔ روح حیوانی، روح انسانی کا جسد ہے۔ اسی کے ساتھ متحد ہے اور اسی کے ساتھ مرکب، اور صرف اپنے متعین ہی میں مطلق کا ظہور و نمود ہے۔ روح حیوانی اگرچہ اپنے مرتبہ اطلاق میں کل اشیا کی عالم ہے اور تلذذ و تائم سے پاک ہے، لیکن جب متشکل ہو کر روح حیوانی ہوئی تو اس مرتبہ میں علوم سے خالی ہے۔ بدن سے تعلق کے بعد علم سے بہرہ ور ہوتی ہے اور تلذذ و تائم سے متصف۔ روح حیوانی بھی جوہر لطیف اور ابدی ہے۔ موت کے بعد فنا نہیں ہوتی بلکہ بدن سے روح حیوانی کی علیحدگی کا نام "موت" ہے۔ یہ روح بدن سے خارج ہو کر جسمِ برزخی اختیار کر لیتی ہے یعنی صورِ مثالیہ میں سے کسی صورت سے متشکل ہو جاتی ہے اور پھر کبھی دنیا میں جسم سے متعلق نہیں ہوتی۔ قبر میں جسمِ برزخی کے ساتھ روح حیوانی سے ہی سوال کیا جاتا ہے کیونکہ یہی ابدی (غیر فانی) ہے۔^{۷۶}

یہ روح حیوانی فیندگی حالت میں بدن سے الگ ہو کر سیر کرتی ہے اور کبھی یہ روح بیداری کی حالت میں دیکھنے والے کے جسم سے نکل کر سیر کرتی ہے اور اس کا جسم سونے والے کی مانند نظر آتا ہے اور جب دوبارہ بدن میں آتی ہے تو اس کا ہر جزو، جسم کے ہر جزو پر منطبق ہو کر داخل ہوتا ہے۔ یہ حالت اکثر سلسلہ قطبِ زماں شاہِ ملتانیؒ کے مریدوں پر وارد ہوتی ہے۔ روح حیوانی اگرچہ جسم ہے لیکن ایسی لطیف ہے کہ ارواح میں داخل ہو سکتی ہے اور صورِ مثالیہ سے بھی الطف ہے۔ شیخ المشائخ سلطان العشاق سید میراں ابوالحسن ثانی قادری درنگلیؒ نے فرمایا ہے کہ روح انسانی کے تعدد کے باوجود اس کی وحدت اور اجسام انسانی میں اس کا جاری و ساری ہونا عادت پر منکشف ہوتا ہے لیکن مہجور اس سے ناواقف اور شک میں گرفتار رہتا

ہے اور سلطان العشاق کے سلسلے میں روح حیوانی کو "شخص انسانی" اور "مکلف بالشرع" کہتے ہیں، چنانچہ بعض کی فضیلت بعض پر اسی روح حیوانی کے اعتبار سے ہے۔

روح حیوانی ایک مرتبہ اپنے وجود کے بعد کبھی فنا نہیں ہوتی۔ دنیا میں "شکل جسم غفری" بروزخ میں بہ شکل "جسم برزخی" اور آخرت میں بہ شکل "جسم محشور" رہتی ہے۔ روح حیوانی، روح انسانی کا ظرف ہے کیونکہ مقید مطلق کا ظرف ہوتا ہے چنانچہ انسان کامل اس روح کو لہذا نہ نقصانی سے باز رکھ کر روح انسانی کے مشابہ میں اس (کے) تعین کو فنا کرتا ہے اور روح انسانی کے اطلاق و کلیت کا مشاہدہ کرتا ہے۔

روح کی معرفت میں اولیا مختلف ہیں، ان کو روح کی معرفت ان کے مراتب کے مطابق ہوتی ہے۔ راز اس میں یہ ہے کہ روح انسانی ایک اور کامل ہے لیکن تعینات کے ساتھ متعدد ہے اور ہر تعین کی مخصوص خصوصیات ہوتی ہیں اور مخصوص لوازم بھی، جو دوسرے تعین کے نہیں ہوتے۔ لہذا روح انسانی بعض تعینات میں گرفتار جہل ہو کر تحت الشریعی میں جا گرتی ہے اور بعض تعینات میں معرفت الہی میں کامل ہو کر علیین میں پہنچ جاتی ہے۔ اختلاف معرفت، استعداد تعینات کے اختلاف کے سبب ہوتا ہے۔

غرض روح حیوانی، کامل بھی ہے اور ناقص بھی۔ مثلاً در بھی اور حاتم بھی۔ لیکن تعینات میں شرط تعین کے ساتھ۔ قلم اعلیٰ اور لوح محفوظ، روح انسانی میں مزدوج اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روح مبارک، روح اعظمؑ ہے، جو ہر وقت علم و کمال سے متصف ہے۔ آپ عالم ارواح میں، تمام ارواح کی طرف بھی نبی تھے۔ سب کے سب خواہ کامل ہوں یا ناقص، روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے ہیں اور سب نے اقرار کیا ہے کہ جسم میں آنے کے بعد بھی ہم سب آپ کے مطیع و منقاد رہیں گے۔ یہ میثاق رسالت، میثاق ربوبیت کے بعد ہوا تھا۔



مرتبہ خامسہ

تنزل رابع : امثال

چوتھا تنزل، عالم مثال ہے۔ یہ عالم لطیف برزخ اور واسطہ ہے اجسام و ارواح کے درمیان۔ اس کو عالم برزخ، عالم خیال، عالم دل (بھی) کہتے ہیں۔ یہ عالم روحانی ہے، جو نورانی ہے۔ محسوس اور مقداری ہونے میں جو ہر جسمانی کے مماثل ہے اور خود نورانی ہونے کی وجہ سے جو ہر محرک عقلی کے مماثل ہے۔ یعنی طول و عرض اور حجم کے مشابہ نظر آنے کے باوجود اور نہ کٹنے، نہ جڑنے اور گرفت میں نہ آنے کی وجہ سے، روح کی مانند ہے۔

عالم مثال کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ عالم، عالم اجسام کی مانند ہے اور ہر چیز میں ہر چیز کی مثال موجود ہے، اس لئے کہ حضرت علمی میں اولاً ہر چیز کی ایک صورت ہے۔

عالم مثال کی دو قسمیں ہیں :

۱۔ ایک عالم مثال تو وہ ہے، جس کی یافت کے لئے دماغی قوت کی شرط نہیں، اس کو خیال منفصل، مثال منفصل، مثال مطلق اور خیال مطلق کہتے ہیں۔

۲۔ دوسرا عالم مثال وہ ہے، جس کی یافت کے لئے دماغی قوت کی شرط ہے۔ اس کو خیال متصل، مثال متصل، مثال مقید اور خیال مقید کہتے ہیں۔

مثال منفصل، عالم لطیف موجود ہے، جس میں اجسام کو ارواح ملتی ہیں اور ارواح کو اجسام ملتے ہیں۔ اسی عالم میں حضرت جبریل علیہ السلام، حضرت وحیہ کبریٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صورت میں مشکل ہو کر، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تھے۔ خضر علیہ السلام، انبیائے کرام اور اولیاء اللہ اسی میں نظر آتے ہیں۔ حضرت عزرائیل علیہ السلام بھی مرنے والے

کو مرتے وقت اسی عالم میں نظر آتے ہیں اور مرنے کے بعد روح اسی عالم میں جسد اختیار کرتی ہے۔ منکر، نکیر کے سوالات بھی اسی عالم میں ہوتے ہیں اور میت کو قبر کی راحت اور قبر کا عذاب بھی اسی عالم میں ہوتا ہے، اسی لیے اس عالم کو "عالم قبر" بھی کہتے ہیں۔ قیامت کے بعد جب مشر بر پا ہوگا تو یہی اجسام عنصری فخور ہوں گے اور یہ اجسام لطیف ہوں گے۔ اسی عالم میں اہل جنت اپنے اعمال کی صورتوں میں مزے لیں گے اور اسی عالم میں اہل دوزخ اپنے اعمال کی صورتوں میں عذاب پائیں گے۔ اگرچہ اس عالم میں اعمال عرض ہیں لیکن ان کی حقیقتیں جو ہر سو کر باقی رہیں گی۔ مثال منفصل میں جنت میں نیک اعمال جو ر اور محلات بن جائیں گے اور بد اعمال دوزخ میں آگ، سانپ اور بھجیو بن کر باقی رہیں گے۔ بعض بد اعمال مثلاً زنا جو اگرچہ دنیا میں غفلت کے سبب جسم کو لذت دیتا ہے لیکن اس کی حقیقت "جہانے والی آگ" ہے۔

اس عالم میں اعمال کا ظہور مختلف صورتوں کے ساتھ ہے مثلاً نیک اعمال جنت میں جانے سے قبل سوار یوں کی شکل اختیار کر کے اپنے عامل کو اپنے اوپر سوار کرالیں گے اور برے اعمال جو جہل ہو کر اپنے عامل کی پیٹھ پر خود سوار ہو جائیں گے۔ نیک اعمال، مقام شفاعت میں کھڑے ہو کر حق تعالیٰ کی بارگاہ میں سفارش کریں گے اور برے اعمال اپنے عاملوں کو مزید ڈرائیں گے۔ اسی طرح عقائد فاسدہ آگ ہو کر دل کو جلا لیں گے۔

مثال عقیدہ اس عالم میں قوت متخیلہ کے عمل کرنے سے موجود ہوتی ہے اور دکھائی دیتی ہے، مثلاً خواب کی صورتیں —

۱۔ یہ صورتیں کبھی اپنے حقائق موجودہ کے مطابق ہوتی ہیں، تب ان کو تعبیر، تاویل اور تفسیر کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ جو کچھ دیکھا گیا ہے وہ بعینہ واقع ہوتا ہے، یہ روایے صادقہ ہیں۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ابتدائے نبوت کے زمانے میں جو جہلی چیز حاصل ہوئی، وہ روایے صادقہ تھے۔ لہذا آپ جو بھی خواب دیکھتے وہ صبح کی روشنی کی مانند سامنے آتا یعنی اس خواب میں کوئی خفا یا شبہ نہ ہوتا اور تعبیر و تاویل کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔ سچے خوابوں کو "روایے صالحہ" "روایے صادقہ" اور "مبشرات" کہتے ہیں۔

۲۔ اور کبھی خواب اپنے حقائق موجودہ کے مناسب و مطابق ہونے کے باوجود، بظاہر ان سے مختلف نظر آتے ہیں، لہذا ان خوابوں کو تعبیر کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ صورتِ متشکلہ کی حقیقت، اُن کی تعبیر ہوگی مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علم کو دودھ کی صورت میں اور ایمان کو پیراھن کی صورت میں ملاحظہ فرمایا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے صاحبزادے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو ذبح کرتے ہوئے دیکھا، جس کی تعبیر رنبہ کو ذبح کرنا تھی، یہ بھی رویائے صادقہ ہی ہیں۔

اور رویائے معبرہ مثلاً وہ خواب جو حضرت یوسف علیہ السلام نے دیکھا تھا کہ گیارہ ستارے اور آفتاب و مانتاب، آجانباب کو سجدہ کر رہے ہیں۔ چنانچہ گیارہ ستاروں کی تعبیر گیارہ بھائی تھے اور آفتاب و مانتاب کی تعبیر، ماں باپ۔ اس خواب کا اتنا معنی تو معبر ہوا لیکن سجدہ معبر نہیں بلکہ بعینہ واقع ہوا، کیونکہ فی الواقع وہ سب آجانباب کے مطیع و منقاد ہوئے۔

۳۔ کبھی خواب کی یہ صورتیں واقع سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ نہ ظاہر میں کوئی مطابقت ہوتی ہے اور نہ باطن میں کوئی مناسبت۔ مثلاً دیوانوں، مرسام کے مریضوں اور عوام الناس کے خوابوں کی صورتیں۔ یہ سب بھوٹے خواب ہوتے ہیں اس لیے کہ عالم ارواح، وجود اور مرتبہ میں عالم اجسام پر مقدم ہے اور امداد و ربانی جو اجسام کو پہنچتی ہے، موقوف ہے اجسام اور حق تعالیٰ کے درمیان ارواح کی وساطت پر۔ ارواح کو اجسام کی تدبیر سونپی گئی ہے اور مغایرت ذاتی کی وجہ سے اجسام کے ساتھ ارواح کا ربط محال ہے جو مرکب اور بسیط کے درمیان ثابت ہے کیونکہ تمام اجسام مرکب ہیں اور تمام ارواح، بسیط۔ چونکہ ارواح اور اجسام میں مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے ان میں ربط بھی نہیں لہذا تاثیر و تاثر اور امداد و استمداد حاصل نہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اسی لیے عالم ارواح اور عالم اجسام کے درمیان عالم امثال کو برزخ جامع بنایا ہے تاکہ ایک کا دوسرے سے ربط قائم ہو، تاثیر و تاثر اور امداد و استمداد ہو سکے۔

اسی طرح روح انسانی اور جسم انسانی میں مغایرت ہے اور ارتباط، ممتنع۔ کیونکہ ارتباط موقوف ہے جسم کو امداد و تدبیر کے پہنچنے پر، اس لیے اللہ تعالیٰ نے روح مفارق اور بدن کے درمیان نفس حیوانی کو برزخ جامع بنا کر پیدا فرمایا ہے۔ چونکہ قوت عقل بسیط ہے،

اس لئے نفس حیوانی، روح مفارق کے مناسب ہے اور اس لئے کہ وہ بالذات مشتمل ہے اُن بہت سی قوتوں پر جو اطراف بدن میں پھیلی ہوئی ہیں اور مختلف تصرفات کے ساتھ متصرف ہے اور جسم بخاری کا محمول ہے اور مرکب عنصری کے مزاج کے مناسب ہے۔

مخفی نہ رہے کہ وہ برزخ، جس میں دنیا سے جدا ہونے کے بعد روحیں رہتی ہیں۔ اس برزخ کے علاوہ ہے جو ارواح مجرورہ اور اجسام کے درمیان ^{نزل} ہے۔ اور وجود کے مراتب نزول و صعودِ دوری ہیں، جو مرتبہ دنیا سے پہلے تھا پس وہ مراتب تنزلات میں سے ایک مرتبہ ہے، جس کو "اولیت" کہتے ہیں اور جو مرتبہ، دنیا کے بعد ہے، وہ مراتب معارج میں سے ایک مرتبہ ہے، جس کو "آخریت" کہتے ہیں۔

برزخ آخر میں ارواح کو صورتیں لاحق ہوں گی، وہ ان اعمال کی صورتیں، اور ان افعال کے نتائج ہوں گے جو دنیا میں گزر چکے ہوں گے، بخلاف برزخ اول کی صورتوں کے۔ لہذا ایک دوسرے کے عین ہوئے، لیکن مثالیت میں دونوں مشترک ہیں۔ برزخ اول کو غیب امکان کہتے ہیں کیونکہ اس میں جو چیز ہے، اس کا ظہور شہادت میں ممکن ہے اور دوسرے برزخ کو "غیب محال" کہتے ہیں۔ اس لئے کہ جو چیز اس میں ہے، آخرت کے علاوہ شہادت کی طرف اس کا رجوع ممتنع ہے۔ پہلا برزخ بہت سادوں پر منکشف ہوتا ہے لیکن دوسرا بہت کم لوگوں پر۔



مرتبہ سادسہ

تنزل خامس : اجسام^{۱۸۲}

پانچواں تنزل عالم اجسام ہے، اس کو عالم شہادت بھی کہتے ہیں۔^{۱۸۳}
اجسام دو قسم کے ہیں :

- ۱۔ علویات، مثلاً عرش و کرسی، سبع سموات، ثوابت و سیارے، اور آثار
علوی مثلاً رعد و برق اور ابر و باراں۔
- ۲۔ سفلیات، مثلاً غیر مرکب عنصريات اور مرکبات مثلاً معدنیات، نباتات و حیوانات
اور جسم انسانی۔

اسی طرح دوسرے عوالم ہیں، جو عالم اجسام کے تابع ہیں مثلاً حرکت و سکون،
عقل و خفیت، لطافت و کثافت، رنگ و نور اور آواز و بو۔

دیکھو، ”عالم“ میں عقل کل اور نفس کل کے بعد ہیولائے کلی اور طبیعت کی^{۱۸۴}
تخلیق ہوئی۔ ہیولائے کلی جس کو ”ہبّاء“ کہتے ہیں، اجسام کا مادہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ
نے عالم کی صورتیں اور اجسام کھولے ہیں۔ اس کو ”عنقا“ بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ معلوم تو
ہوتا ہے لیکن ظاہر نہیں ہوتا، کیونکہ ظہور صورت کو ہوتا ہے، مادے کو نہیں۔ اور طبیعت،
روح محفوظ سے موافقت کی دریافت کے بغیر اللہ تعالیٰ کے حکم سے اجسام میں اثر کرتی ہے۔
وہ ہیولی پہلے کشادگی قبول کیے جیسا ہو۔

وہ کرہ جو سارے عالم اجسام کو محیط ہے، کرہ عرش عظیم ہے، ”عالم“ میں چار
فرشتوں نے موجود ہو کر اس کو اٹھایا، اس عرش پر کوئی مادی جسم نہیں بلکہ رحمن کا استواء ہے۔

استوار سے مراد عرش پر اس کا ظہور ہے۔ اس لئے تمام عالم پر اس کی رحمت عام ہوئی کہ کوئی چیز اس کی رحمت سے خالی نہیں، کیونکہ رحمت کی مقابل بندوں کا کوئی عمل نہیں بلکہ محض منت ہے، اسی لئے اس رحمت کو ”رحمت امتنانیہ“ کہتے ہیں، وہ کسی قید کے ساتھ مقید نہیں، اسی لئے اس کو ”رحمت مطلقہ“ بھی کہتے ہیں۔ یہ ”رحمت وجودی“ ہے، یہاں تک کہ غضب میں بھی رحمت ہے کیونکہ مغضوب علیہ کو جب تکلیف پہنچتی ہے تو یہ تکلیف بھی حقائق سے ایک حقیقت ہے۔ جب رحمت کا اس سے تعلق ہوا تو اہم موجود ہوا اور یہی غضب اس شخص پر رحمت ہے، مثلاً گناہ کا زنگ دور کرنے کے لئے گناہ گار کو آگ کی تکلیف پہنچتی ہے یا سونے کو آگ میں جلا کر اس کا کھوٹ دور کرتے ہیں یا فصد لگانے والے کی سوئی سے تکلیف ہوتی ہے لیکن جب مرض دور ہو جاتا ہے اور صحت ہو جاتی ہے تو یہ تکلیف عین راحت بن جاتی ہے۔ اسی طرح حدودِ شرعیہ — مثلاً شربِ خمر یا زنا یا قذف کے حدود ہیں۔ اگرچہ نفاذِ حدود کے وقت تکلیف ہوتی ہے لیکن ان حدود سے گناہوں کا انالہ ہوتا ہے، اس لئے یہ عین رحمت میں ^۱۔

عرشِ عظیم کے جوف میں ایک اور جسمِ جوف ہے۔ یہ کرسیِ کریم ^۲ ہے اس کرسی پر رحمن کے ”دو قدم“ دراز ہیں، ایک قدم غضب ہے اور دوسرا قدم رحمت ^۳۔ اور کرسی میں فرشتے ہیں جو رحمت و غضب کو بندوں تک پہنچانے پر مامور ہیں۔ اسی کرسی کے جوف میں ایک اور کمرہ ہے، جس کو ”فلکِ اطلس“ کہتے ہیں، یہ عرشِ تکوین ہے، اس سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ عالم میں چار طبیعتوں کے لئے کون و فساد ہوتا ہے۔ پھر اس کے جوف میں ایک اور کمرہ ہے جس کو ”فلکِ منکزل“ اور ”فلکِ ثواب“ کہتے ہیں، جس میں ثابت ستارے اور ستاروں کی منزلیں مقرر ہیں۔ یہ چاروں مرکب نہیں ہیں بلکہ ہر دو کے درمیان خلا ہے، جس میں جنت پیدا کی گئی ہے۔ یہ شیخِ اکبرؒ کے کشف کے مطابق ہے کیونکہ انھوں نے گیدڑہ آسمان ثابت کیے ہیں، جیسا کہ نقص اور یسیہ میں فرمایا ہے کہ فلکِ شمس کے نیچے ساٹا افلاک ہیں اور اوپر ساٹا اور خود فلکِ شمس چند رحواں ہے پہنا پنچہ فلکِ شمس کے اوپر جو ساٹا افلاک ہیں، وہ یہ ہیں۔

۱۔ فلکِ امر جو مریخ کا فلک ہے، جس کو قتل و سفاک، خون دینا اور ”خمسِ صفر“ کہتے ہیں۔

- ۲- فلک مشتری، جو سعد اکبر ہے۔
 - ۳- فلک کیوان، جو زحل کا فلک ہے اور جس کو "نخس اکبر" کہتے ہیں۔
 - ۴- فلک منازل، جس کو "فلک ثوابت" کہتے ہیں۔
 - ۵- فلک اطلس، جو صاف ہے اور اس میں ستارے نہیں ہیں، اس کو "فلک بروج" کہتے ہیں کیونکہ اس میں بروج مقرر ہوئے ہیں۔
 - ۶- فلک کرسی کریم ہے، جو اسمِ جمیم کا مظہر ہے۔
 - ۷- فلک عرشِ عظیم ہے، جو اسمِ رحمن کا مظہر ہے۔
 - اور وہ افلاک جو فلک شمس کے نیچے ہیں، یہ ہیں :
 - ۱- فلک زہرہ، جو سعد اصغر ہے۔
 - ۲- فلک عطارد یا فلک الکاتب، جس کو "دبیر" کہتے ہیں۔
 - ۳- فلک قمر
 - ۴- فلک کرہ آتش
 - ۵- فلک کرہ باد
 - ۶- فلک کرہ آب
 - ۷- فلک کرہ خاک
- مشہور یہ ہے کہ فلک اطلس، عرش اور فلک ثوابت، کرسی ہے۔
- شیخ کمال الدین عبد الرزاقؒ کہتے ہیں :
- "فلک عرش سے مراد نفس کل اور فلک کرسی سے مراد عقل کل ہے یہ دونوں مرتبے و جہد میں مراتب افلاک سے اعظم ہیں اور ان کی روح کو بسبیلِ حجاز فلک کہا جاتا ہے جیسا کہ عناصر کے کروں کو افلاک کہتے ہیں۔"
- شیخ رکن الدین شیرازیؒ فرماتے ہیں :
- "اگرچہ یہ توجیہ خوب اور اچھی ہے لیکن نفس اور عقل دو امر

معنوی معقول ہیں نہ جسم و جوہر، جبکہ افلاک اور کُرے
مُدْرک، محسوس اور مکانی ہیں۔

اور شیخ مؤید الدین جنیدؒ نے شیخ اکبرؒ کا جو قول نقل کیا ہے، وہ اس بات کی تائید
کرتا ہے کہ دونوں فلک ہیں نہ کہ نفس و روح۔

الغرض، اللہ تعالیٰ نے دوعرش اور دو کُرے کے بعد چار عناصر پیدا فرمائے، ان کے
بخارات جو اوپر چڑھے اور جم گئے وہ آسمان بن گئے۔ ہر آسمان میں فرشتے ہیں جو اپنی اپنی موقوفہ
خدمات کے انجام دینے میں مصروف ہیں اور اللہ تعالیٰ نے زمین کے نیچے دوزخ کو پیدا
فرمایا ہے۔ شیخ المشائخ سید میراں ابوالحسن قادری نے جو اس فقیر کے جدِ امجد ہیں، کیا کئے خواص میں
فرمایا ہے :

ظہور الوجود فی الارواح اتم من ظہورہ فی عالم
المعانی و ظہورہ فی المثال اتم من ظہورہ فی الارواح
ظہورہ فی الأجسام اکثر و اتم من ظہورہ فی المثال
ارواح میں وجود کا ظہور اتم ہے، اُس کے اُس ظہور سے
جو عالم معانی میں ہے اور امثال میں اُس کا ظہور اتم ہے، اُس
کے اُس ظہور سے جو ارواح میں ہے۔ پھر اجسام میں اُس کا
ظہور زیادہ اور اتم ہے، اُس کے اُس ظہور سے جو امثال میں ہے۔

غالباً مرتبہ اخیرہ میں ظہور وجود کے اتمام و اکمال سے حضرت سلطان العشاق کی مراد
یہ ہے کہ اجمالاً اصل حقیقت مدْرک ہو جائے اور تفصیلاً عقل میں آجائے اور جو اس نظام کی
سے متخیل، مبہوم اور محسوس ہو جائے تاکہ وجود کے خواص اور اُس کے آثار اُس میں
بیشتر اور کامل ہو جائیں۔



مرتبہ سابعہ

تنزل سادس : انسان

چھٹا تنزل انسان ہے۔ انسان کے معنی میں مرد مک چشم۔ کہتے ہیں جب مرد مک سر سب کو دیکھے اور خود اپنے ہی کو نہ دیکھے، تو انسان ^{مطلق} ہے۔ جب کہ احکام وحدت میں حقیقت وحدت حقیقی کے ساتھ تھی تو احکام کثرت پر غالب تھے، بلکہ احکام کثرت تھے ہی نہیں پھر الگ الگ مظاہر میں ظاہر ہوئی کہ ان میں سے ایک مظہر بھی دوسرے مظہر کا جامع نہ تھا۔ اب احکام وحدت پر احکام کثرت غالب ہوئے اور یہاں امر وحدت مخفی ہوا۔

حق تعالیٰ نے ارادہ فرمایا کہ اپنی ذات کو مظہر کلی میں ظاہر کرے جو تمام مظاہر نوری، مجالی، ظلی، حقائق سرسی، حقائق چہری، دقائق باطنی اور دقائق ظاہری کا جامع ہو، کیونکہ جامع کمالات و صفات اور جامع اسماء الہی کے طور پر اب تک ذات حق مد رک نہ ہوئی تھی کیونکہ اس کا ظہور صرف اپنے اپنے اس خاص مظہر، مجمل اور متعین کے مطابق ہوتا تھا، جس میں وہ ظاہر ہوئی تھی۔ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ حق کا ظہور عالم ادراج میں ویسا نہیں ہے جیسا کہ عالم اجسام میں ہے کیونکہ ادراج میں (اس کا ظہور) بسیط، تعلی اور نورانی ہے اور اجسام میں المکانی، النفعالی اور ترکیبی۔

اب تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ وہ مظہر کلی انسان ہے جو ذات مطلقہ کی مظہریت اور اسماء و صفات اور افعال کی مظہریت کے درمیان جامع ہے۔ اور حقائق و جوبی، اسمائے الہیہ کی نسبتوں اور حقائق امکانی و صفات خلق کے درمیان جامع ہے۔ لہذا انسان کامل مرتبہ جمع اور مرتبہ تفصیل کے درمیان جامع ہو اور محیط ہوا، اُن تمام

چیزوں کو جو سلسلہ وجود میں ہیں کیونکہ وحدت اپنے ما فیہا کے ساتھ تعین ثانی میں ظاہر ہوئی اور تعین ثانی، اُس چیز کے ساتھ جس کے تحت میں عالم ہیں، انسان میں ظاہر ہوا لہذا (انسان) ان تمام موجودات کا جامع ہے جو انزل سے ابد تک پیدا ہوئے اور ہوتے رہیں گے، اسی لئے انسان کو جہان صغیر اور "عالم صغیر" کہتے ہیں۔ عالم بمنزلہ جسد ہے اور انسان مانند روح، اسی لئے عالم کو "انسان کبیر" کہتے ہیں، یہ باعتبار صورت ہے اور باعتبار مرتبہ، عالم، انسان صغیر یا جہان صغیر ہے اور انسان، عالم کبیر، کیونکہ یہ خلیفہ ہے اور خلیفہ اعلیٰ اور ارفع ہوتا ہے اُن سے جن پر اُس کو خلیفہ بنایا گیا۔ انسان کامل خلیفۃ اللہ ہے۔ اور متصرف ہے سارے عالم میں اس لئے اللہ تعالیٰ کا فیض جس چیز کو بھی پہنچ رہا ہے، وہ انسان کے باطن کے توسط ہی سے پہنچ رہا ہے اور اسی وجہ سے فرشتوں نے اُس کو سجدہ کیا۔ اگرچہ انسان تخلیق میں سب سے مؤخر ہے لیکن چونکہ وحدت کے مشابہ ہے اور مقصود تخلیقِ عالم ہے "اس لئے اس کو عالم کی علت غائی بھی کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا فرمایا ہے، یعنی اپنی صفاتِ جلال و جمال، اپنے اسمائے فعلی و انفعالی اور اوصاف اسمائے کیانی سے پیدا فرمایا اور باقی عالم کو ایک ہاتھ سے پیدا فرمایا۔ یہ نکتہ ملائکہ طبعیہ نہ سمجھ سکے، چنانچہ انہوں نے کہہ دیا:

"کیا آپ زمین میں، اس شخص کو خلیفہ بنا رہے ہیں جو اس میں فساد برپا کرے گا اور غول ریزی کرے گا اور ہم آپ کی تسبیح و تقدیس کرتے ہیں۔"

ملائکہ یہ نہ سمجھ سکے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے صرف اسی ایک اسم کی تسبیح کرتے ہیں، جس کے وہ مظهر ہیں، جبکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور بہت سے ہیں جن کی ملائکہ کو خبر تک نہیں۔

اللہ تعالیٰ نے آدم کو جو انسان کامل ہیں، پیدا فرمایا اور تمام اسماء ان کو سکھائے کیونکہ انسان کامل ذات کا مظہر ہے، جو جامع ہے تمام اسماء کی۔ اس لئے اس کی تسبیح ملائکہ کی تسبیح سے کامل تر ہوتی چاہیے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ساری کائنات کو فرشتوں کے سامنے پیش کر کے فرمایا کہ اس کائنات کے اسماء مجھے بتاؤ یعنی وہ اسماء بتاؤ کائنات جن کی مظہر ہے اور ان

اسما کے ساتھ تسبیح کرتی ہے۔ فرشتوں نے جبکہ سر سے پاک نہیں، اعترافِ عجز کیا اور آدمؑ نے وہ سارے نام بتا دیے، اس طرح آدمؑ کی فضیلت ظاہر ہو کر رہی۔

”ابلیس نے سجدہ کرنے سے انکار کیا اور کہا کہ میں آدمؑ سے بہتر ہوں کیونکہ تو نے مجھے آگ سے اور آدمؑ کو کچھڑے پیدا کیا ہے۔“

گویا ابلیس نے آدمؑ کو کچھ سمجھا اور یہ نہ جانا کہ اس میں ذات تمام صفات و اسماء اور تمام حقائقِ عالم کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے اور اب یہ مظہر جامع ہے۔ ابلیس نے اس مظہر کے مقابلے میں تجبر کیا جو اُسے نہ کرنا چاہیے تھا اور اسی وجہ سے مردود ہوا۔

ابلیس ایک جن تھا اور اسم ”مُضِلّ“ کا مظہر، اس لیے ممکن ہی نہیں کہ اس سے گمراہی کے علاوہ کچھ اور صادر ہوتا۔ اسی لیے اس نے کہا تھا :

”اے رب! قسم ہے تیری عزت کی، میں انسانوں کو فرود گمراہ کر کے چھوڑوں گا۔“

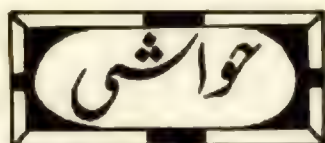
لہذا گمراہ کرنے کی خدمت اس نے قبول کی تاکہ اس اسم ”مُضِلّ“ کا ظہور ہو۔ انسان کامل اگرچہ باطن میں تمام اسماء کا جامع ہے لیکن بصورتِ ظاہری اسم ”ہادی“ کا مظہر ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے شیطان کو انسان کا دشمن فرمایا۔ چنانچہ انسان کامل سے ہدایت کے سوا کچھ اور ظاہر نہیں ہوتا، اگر کبھی اس سے معصیت سرزد ہو سچی جاتی ہے تو فوراً ہی توبہ و استغفار کرتا ہے یہ بھی ہدایت کا ایک اثر ہے اور اسماءِ ثواب، عفو، غفور کے ظہور کا سبب۔

جب انسان کامل مرتبہ ہے تو فوراً دوسرا اس کا قائم مقام ہو جاتا ہے تاکہ دنیا باقی رہے۔ جب انسان کامل بالکل باقی نہ رہے گا اور قائمِ الاولیات^{علیہ السلام} وفات پا جائیں گے تو قیامت قائم ہو جائے گی۔ انسان ناقص اگرچہ ایک طرح کی جمعیت رکھتا ہے اور فرشتے اس کے ساجد اور فرمانبردار ہیں لیکن یہ سجدہ اس پر وبال ہوتا ہے کیونکہ اس کا شیطان اس کا ساجد نہیں بلکہ اس پر غالب ہوتا ہے بلکہ یوں کہہ کر کہ وہ شیطان کا تابع ہو کر اس کا ہر حکم بجالاتا ہے اور شیطان بدی میں اس کی مدد کرتا ہے۔ فرشتے فی الواقع اس کے تابع ہونے کے باوجود مانع نہیں ہوتے۔ اور

جب وہ نیکی کا ارادہ کرتا ہے تو اگرچہ فرشتے راضی ہوتے ہیں لیکن شیطان مزاحم ہوتا ہے۔
غرض شیطان کی پیروی کی وجہ سے نوبت کفر اور شرک تک جا پہنچتی ہے اور پھر اس مرحلے
میں انسان کی صرف موت باقی رہتی ہے مگر حکم اس پر جانور کا لگتا ہے اور وہ اسفل السافلین
میں جاگرتا ہے۔

وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ سیدنا محمد
وعلی آلہ وصحبہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین۔





بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

۱۔ حمد کہتے ہیں حق تعالیٰ کی عظمت و کبریائی کے بیان کو، اس کی تعریف و ثنا کو خواہ بذریعہ قلب ہو یا بذریعہ جوارح۔

حمد کا لفظ صرف حق تعالیٰ کے لیے مخصوص ہے، اس لیے کہ حمد کمال ذاتی کی وجہ سے ہوتی ہے اور حق تعالیٰ کا ہر کمال ذاتی ہے۔ کائنات میں جہاں جس چیز اور جس شکل میں بھی کوئی حسن، کوئی خوبی اور کوئی کمال ہے، اس اس پر شہ حق تعالیٰ ہی کی ذات ہے۔ اس کے سوا کسی بھی مخلوق کو کمال ذاتی حاصل نہیں۔ مخلوق کا ہر کمال عطائی ہے۔ اس لیے مستحق حمد صرف حق تعالیٰ کی ذات ہے۔

۲۔ حمد کو اگر مطلقاً "تعریف" کے معنی میں لے لیا جائے تو اس کے چار مراتب بن جاتے ہیں۔

- ۱۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنی تعریف کی۔
- ۲۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بندے کی تعریف کی۔
- ۳۔ تیسرے یہ کہ بندے نے اللہ تعالیٰ کی تعریف کی۔
- ۴۔ چوتھے یہ کہ بندے نے بندے کی تعریف کی۔

ان چاروں مراتب میں تعریف درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہے کیونکہ کمال ذاتی اسی کو حاصل ہے۔

مراتب کا لفظ یہاں ایک اور معنی بھی دے رہا ہے، اور وہ یہ ہے کہ کائنات کا

ذره ذرہ اللہ تعالیٰ کی حمد کر رہا ہے۔ اگرچہ اس کی تسبیح حمد ہماری سمجھ میں نہ آ رہی ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

وَلَا يَمُنُّ بِآيَاتِنَا إِلَّا نَجَسٌ مُّذِرٌ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ تَسْبِيحُهُمْ

اور کوئی چیز ایسی نہیں جو اس کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح نہ کر رہی ہو مگر تم ان کی تسبیح کو سمجھتے نہیں ہو۔

(نبی اسرائیل ۱۷ : ۴۴)

شے کی ہر تسبیح اک مرتبہ حمد ہے، اس طرح موجوداتِ عالم کے یہ سارے مراتب بھی اسی کے لیے ہیں۔ نیز مراتب کے لفظ سے کتاب کے موضوع ”مراتب وجود“ کی طرف بھی اک پر لطف اشارہ ہوتا ہے، جس سے قاری کے ذہن کو تہید ہی میں موضوع کی طرف متوجہ کرنا مقصود، معلوم ہوتا ہے۔

۳۰ کائنات کی ایک ایک چیز، چمنستانِ دہر کا پتہ پتہ، اور صحرائے وجود کا ذرہ ذرہ، چرخِ چرخ کر زبانِ حال سے کہہ رہا ہے کہ میں خود بخود موجود نہیں ہو گیا، میں قائم بالذات نہیں ہوں، بلکہ میرا وجود، وجودِ حقیقی کا محتاج ہے۔ میرا وجود نشان ہے اس کے وجود کا۔ اس طرح ساری کائنات اسی موجود بالذات کی نشان دہی کر رہی ہے، بلکہ زیادہ سچی بات وہی ہے جو حضرت مصنف قدس سرہ نے کہی کہ کائنات سے موجود نمائی بھی وہی موجود بالذات کر رہا ہے اور کائنات کو موجود نما بنایا ہے کہ اسی مخلوق سے خالق کے گھر کا پتہ ملتا ہے۔

۳۱ حقیقتِ محمدیہؐ کس طرح ذات کی وحدت ہے اور کس طرح کائنات کی اصل، اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی، یہاں صرف اتنا ذہن نشین رکھنا کافی ہے کہ ”حقیقتِ محمدیہؐ“ ہی واقعہٴ وجہِ وجودِ کائنات ہے اور یہی رونقِ بزمِ کائنات۔ لولاک لما خلقت الافلاکؑ

۳۲ شریعت و طریقت دونوں ہی ان حضراتِ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے مروی ہیں۔ دونوں قرآن و سنت سے ثابت ہیں۔ شریعت ظاہر کی فقہ ہے یعنی عبادات و معاملات کے ارکان و اعمال، جسم و جوارح کے اعمال و احکام اور ان کے اصلاح و فساد

✽ اگر آپ نہ ہوتے تو میں کائنات کو پیدا نہ کرتا۔

کی فقہ، شریعت کہلاتی ہے۔ طریقت باطن کی فقہ ہے یعنی خشوع و خضوع، حضور قلب، دل سے یاد حق، ان کے اعمال و احکام اور ان کے اصلاح و فساد کی فقہ، طریقت کہلاتی ہے۔ شریعت کے احکام دو قسم کے ہیں :

۱۔ وہ جن کا تعلق جسم و جوارح اور ظاہر سے ہے مثلاً عبادات، حسن معاملات وغیرہ، یہ اوامر ہیں جبکہ اعمال شرک و کفر اور سوتے معاملات وغیرہ نواہی ہیں۔

۲۔ وہ جن کا تعلق قلب اور بطون سے ہے مثلاً ایمان و عقائد، صبر و شکر، رضا و توکل، تفویض و اخلاص، انکسار و تواضع وغیرہ، یہ مامورات ہیں اور شمائل کہلاتے ہیں اور عقائد باطلہ، بے صبری و ناشکری، حرص و ہوس، ریا و تکبر وغیرہ، یہ منہاسی ہیں اور ذرائع کہلاتے ہیں۔ یہ ہر دو قسم کے احکام یکساں مامور بہ ہیں۔ ان سب پر عمل یکساں فرض ہے، لیکن مطلوب قلبی مامورات ہیں کیونکہ اخلاص انہی میں ہوتا ہے۔ اخلاص نام ہے طہارت قلبی کا جو باطن ہے۔ باطن کی طہارت، موجب فلاح و برات ہے اور باطن کی کدورت، موجب خسار و ہلاکت۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

یقیناً فلاح پا گیا وہ جس نے نفس کو تزکیہ کیا اور نامراد ہوا وہ جس نے اس کو دبا دیا۔

(الشمس ۹۱ : ۹۰)

نیز فرمایا :

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ

جس دن نہ مال کام آئے گا نہ اولاد بجز اس کے کہ کوئی شخص قلب سلیم لے کر اللہ کے حضور حاضر ہو۔

(الشعر ۲۶ : ۸۸، ۸۹)

شریعت و طریقت دونوں ضروری ہیں اور دونوں ایک دوسرے سے قائم رہتے ہیں شریعت ظرف ہے اور طریقت منظوف۔ شریعت نہ ہو تو طریقت کہاں اور طریقت نہ ہو تو شریعت خالی۔

صوفیہ کرامؒ نے شریعت کو چھلکا اور طریقت کو مغز اسی معنی میں کہا ہے کہ مغز کے بغیر چھلکا بے سود اور چھلکے کے بغیر مغز کا وجود ہی نہیں، مگر جہلدار نے اس بلیغ جملے کے معنی یہ لے لیے کہ اصل شے طریقت ہے اور شریعت پھینک دینے کی چیز ہے، جس طرح چھلکا پھینک دیا جاتا ہے۔
استغفر اللہ۔

۵۶ ”حقیقت اور معرفت کے ماہر ہیں“ — یعنی ان میں یدِ طولیٰ رکھتے ہیں۔ اس بحرِ ذخار کے شناسا و پیر۔ لفظ حقیقت کا استعمال صوفیہ کرامؒ کے پاس متعدد طور پر ہوتا ہے۔
۱۔ ایک استعمال تو یہ ہے کہ لفظ حقیقت کو مجاز کے مقابلے میں بولا جاتا ہے، یہاں حقیقت سے مراد باطن اور مجاز سے مراد ظاہر ہوا کرتا ہے مثلاً عالم شہادت مجاز ہے جس کے مقابلے میں عالم امثال حقیقت ہے اور عالم امثال مجاز ہے جس کے مقابلے میں عالم ادوار حقیقت ہے۔ عالم ادوار مجاز ہے جس کے مقابلے میں عالم اعیان حقیقت ہے اور عالم اعیان مجاز ہے جس کے مقابلے میں علم حقیقت ہے اور علم مجاز ہے جس کے مقابلے میں ذات، حقیقت ہے۔ اور چونکہ ذات ہر شے کی مُبدِیٰ ہے اس لیے وہی حقیقۃً الحقائق ہے۔ حقیقۃً کل شئی ہوا الحق۔*
۲۔ دوسرا استعمال حقیقت کا، اعتبارات کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ ذاتِ حق ہر شے کی حقیقت ہے اور ہر شے کا وجود اعتباری ہے۔ اس کا وجود، وجودِ حق سے قائم ہے۔
۳۔ تیسرا استعمال حقیقت کا اس موقع پر ہوتا ہے، جہاں کسی چیز کو فی الواقع یا نفس الامر کے طور پر بیان کرنا منظور ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر حقیقت سے مراد صورِ علمیہ اور اعیانِ ثابۃ سے ہوتی ہے۔ جنہیں حقائقِ امکانات بھی کہتے ہیں (ان کی تفصیل انشاء اللہ واحدیت کے حواشی میں آئے گی)

معرفت : یہ علم بالذات کا دوسرا نام ہے جو ذاتِ حق کی عطا سے حاصل ہوتا ہے۔ اس پر کسی کا حق نہیں۔ وہ جس کو، جب چاہیں، جتنا چاہیں اپنی معرفت سے نواز دیں۔ یہ مکمل کسی کو حاصل ہوئی ہے نہ ہوگی۔ نہ دلی کو نہ نبی کو۔ جس معرفت پر کوئی بھی مطلع نہیں، وہ ذاتِ کا پوشیدہ خزانہ ہے۔ گنجِ مخفی ہے۔ اور جس معرفت پر حق تعالیٰ ہی کی عطا سے اطلاع ہو جاتی
* ہر شے کی حقیقت ہی حق ہے۔

ہے، اس کو بھی الفاظ میں بیان نہیں کیا جاسکتا، وہ ایسی ہے جیسے شکریہ اس کی مٹھاس اور املی میں اس کی کٹھاس۔

ع ذوق این بادہ ندانی بخدانا بخشی

شریعت و طریقت اور حقیقت و معرفت کو سمجھنے کے لئے، اس مثال پر غور کیجئے کہ شریعت ایک درخت ہے اور طریقت اس کا پھل، اس کو چکھنا حقیقت ہے اور معرفت اس لذت کا نام ہے جو درخت سے پھل توڑ کر چکھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور بعض صوفیہ کرامؒ اس بات کو یوں بھی سمجھاتے ہیں کہ شریعت راستہ ہے اور اس پر چلنا طریقت ہے۔ منزل پر پہنچ جانا حقیقت ہے اور آمد گئی منزل کا نام معرفت ہے۔ بہر حال کچھ ہو، سب افہام و تفہیم کی کوششیں ہیں۔

لالہ و گل سے تجھ کو کیا نسبت

نامکمل سے استعارے ہیں (جگہ)

۷ سید ابوالحسن ثانی قادری درنگلیؒ: یہ حضرت مصنف قدس سرہ کے پرداد اور حضرت سلطان العشاق میراں سید ابوالحسن حسینی قادری قدس سرہ کے پوتے ہیں۔ حضرت سلطان العشاق کا مزار مبارک آج بھی عرس جاگیر (درنگلی) میں مرجع خلافت ہے۔ آپ اپنے سلسلے کے ایک کثیر التصانیف عالم و صوفی بزرگ گزرے ہیں۔ کیمیاء الخواص تصوف میں آپ کی مشہور عربی تصنیف ہے۔ سلطان العشاق آپ کا لقب تھا۔

۸ "تنزلات سستہ" یعنی چھتہ تنزلات۔ وجود نے مرتبہ اولیٰ یا مرتبہ لائقین سے جن زیوں سے علی الترتیب نزول فرما کر اس کائنات کی گلشن آرائی فرمائی ہے، انہیں تنزلات سے موسوم کیا جاتا ہے۔ "تنزل" تصوف کی ایک خاص اصطلاح ہے اور اپنے استعمال میں لغوی معنی سے بالکل مٹھی ہوئی ہے۔ لغت میں اوپر کی منزل کو چھوڑ کر نیچے کی منزل میں آ جانے کا نام تنزل ہے مثلاً ایک افسر کا تنزل کلر کی میں ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ اب افسر نہ رہا بلکہ کلرک ہو گیا۔ اوپر کی منزل سے نیچے کی منزل میں اتار آیا چنانچہ اوپر کی منزل اس سے خالی اور نیچے کی منزل پُر ہو گئی۔ مگر صوفیہ کرامؒ میں تنزل کے یہ معنی نہیں ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ وجود جیسا تھا ویسا ہی ہے۔ الآن کما کان۔ یہ جملہ تغیرات شہودی اور اعتباری میں خواہ

وہ علمی ہوں یا عینی۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ جملہ تنزلات شہود میں واقع ہوئے ہیں نہ کہ وجود میں تو اس سے مراد یہی ہوتی ہے کہ تنزلات اعتباری ہیں نہ کہ حقیقی۔ ان تنزلات کو کبھی تعینات، کبھی تجلیات کبھی تعینات اور کبھی اعتبارات بھی کہتے ہیں۔

۹ اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ کوئی معمولی سار سالہ ہے جو صرف بستدی ہی کے لئے مفید ہے۔ تنزلات ستہ، تصوف کا ایک ایسا بنیادی مضمون ہے، جس کے سمجھنے پر ہی تصوف کے بیشتر مسائل کا سمجھنا منحصر ہے۔ بلکہ ہمارے نزدیک تو اس کو سمجھے بغیر تصوف کو سمجھنا ممکن ہی نہیں۔ مضمون کی اسی بنیادی اہمیت کی وجہ سے حضرت مصنف قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ابتداء ہی میں اس کو سمجھ لینا مفید ہے، تصوف کے اس اہم مضمون کو حضرت مصنف قدس سرہ نے اس رسالے میں دریا بہ کورہ کی مانند سمو کر ساکنانِ طریقت، طالبانِ حقیقت اور شاگردانِ معرفت کی راہ آسانی کر دی ہے۔ فجزاھم اللہ احسن الخیار۔

۱۰ "احدیت" ذات حق کا ایک مرتبہ ہے جو دہم و گمان سے پاک ہے۔ اس میں کثرت کی نگہداشت نہیں، یہاں ذات قیود سے آزاد ہوتی ہے۔ اطلاقیات اس مرتبہ کا خاصہ ہے۔ احدیت میں اعتبارات ذات، علم، نور، وجود اور شہود ضرور ہوتے ہیں۔ اس مرتبہ میں حق تعالیٰ خود ہی علم ہے، خود ہی عالم اور خود ہی معلوم۔ خود نور، خود منور اور خود منور۔ خود وجود، خود واحد اور خود موجود۔ اسی طرح خود شہود، خود شاہد اور خود مشہود۔ مگر اس مرتبہ میں ان اعتبارات کو بوجہ ملحوظ نہیں رکھا گیا کیونکہ یہاں کسی قسم کے تعدد اور اعتبار غیریت کو دخل نہیں ہے۔ یہ سقوط اعتبارات کی جہت ہے۔

۱۱ "حقیقت" — یعنی وجود حقیقی۔

۱۲ "جو اپنے آپ موجود تھی" — یعنی موجود بالذات یعنی اس کو کسی نے وجود نہیں بخشا تھا بلکہ وہ خود بخود موجود تھی۔ اس موقع پر وجود، موجودات ثلاثہ اور علل وجود کو سمجھ لینا چاہیے جس سے آنے والے مضمون کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ وجود کے دو معنی ہیں۔

۱۔ کون و حصول، یہ مصدری معنی میں، اعتقادی اور ذہنی ہیں۔ ان کا شمار معقولات ثانیہ* میں ہوتا ہے یعنی ہمارا کسی شے کو دیکھ کر اس کو "ہے" سمجھنا، وجود خیال کرنا۔ ظاہر ہے کہ مصدری معنی خارج میں نہیں بلکہ ذہن میں پائے جاتے ہیں، ان کا منشا البتہ خارج میں پایا جاتا ہے مثلاً جب ہم زید کو دیکھتے ہیں تو عقل میں "زید" کو الگ اور "ہے" کو الگ کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ "زید ہے" اس میں ہمارا زید کو "ہے" سمجھنا، وجود خیال کرنا، کون و حصول ہے۔

(۲) مابہ الموجودیۃ: یہ وجود کے دوسرے معنی میں یعنی وہ چیز جس کی وجہ سے معنی اول یعنی معنی مصدری "کون و حصول" کا انتزاع ہو سکتا ہے۔ اس معنی کی رو سے وجود خارجی حقیقی شے ہے۔ امر ذہنی نہیں۔ زید کو دیکھ کر جب ہم "زید ہے" سمجھتے ہیں تو ہمارا "ہے سمجھنا" تو ہوا کون و حصول اور خود "زید" ہما مابہ الموجودیۃ یا موجود۔

مابہ الموجودیۃ خارج میں ہوتا ہے اور کون و حصول کا مبدأ، منشا، منترزع عنہ، اصل، حقیقت یا ذات ہوتی ہے کیونکہ کون و حصول ایک امر انتزاعی علمی یا مفہوم ہے جو بالذات خامخ میں نہیں ہوتا بلکہ اس کا مابہ الموجودیۃ خارج میں موجود ہوتا ہے۔

حق تعالیٰ پر وجود کا اطلاق اسی دوسرے معنی میں ہوتا ہے نہ بمعنی اول۔ وجود اس معنی میں صرف حق تعالیٰ کا ہے۔ اس کا غیر عدم محض ہے اور عدم محض، لاشے محض ہے۔ شیخ رکن الدین شیرازی فرماتے ہیں:

السوہو وعدم العدم والعدم عدم الوجود
عدم کا عدم وجود ہے اور وجود کا عدم، عدم ہے

بجز معقولات ثانیہ میں دو قسم کے مفایم شامل ہوتے ہیں۔

(۱) ایک تو وہ مفایم ہیں جو موجود ذہنی کو عارض ہوتے ہیں مثلاً "جزئیت" اور "کلیت"، ظاہر ہے کہ کوئی شے جب تک ذہن میں مستقر اور متمم نہ ہو، وہ "جزئیت" کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے نہ "کلیت" کے ساتھ

(۲) دوسرے وہ مفایم ہیں جن کے سمجھنے کے لیے نفس ذات کافی ہو اور کسی اضافت یا مقائسہ کی ضرورت پیش نہ آئے مثلاً وجود، اگر یہ کسی اضافت اور مقائسہ کے بغیر بھی سمجھا جاسکتا ہے بخلاف قیام اور قعود کے، کہ ان کو سمجھنے کے لیے نفس ذات کافی نہیں بلکہ کوئی بیئت اور وضع بھی فردی ہے جو وجود کو عارض ہو اور اس سے قیام و قعود کا مفہوم پایا جاسکے۔

موجودات تین قسم کے ہیں، جو موجودات ثلاثہ کہلاتے ہیں۔

(۱) موجود وجودی

(۲) موجود ذہنی

(۳) موجود اضافی۔

۱۔ موجود وجودی : یہ موجود اول ہے جو قائم بالذات ہوتا ہے اور اپنے قیام میں غیر کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ دوسرے موجودات اپنے قیام میں اس کے محتاج ہوتے ہیں۔ اللہ غنی و انتم الفقراء سے اسی طرف اشارہ ہے۔

۲۔ موجود ذہنی : یہ صرف ذہن یا علم میں ہوتا ہے، خارج میں نہیں آتا۔ یہ اپنے قیام میں موجود وجودی کا محتاج ہوتا ہے اور چونکہ یہ موجود وجودی کی صفت ہے، اس لئے لا ینفک عن الذات ہے۔ کیونکہ ذات سے لازم ذات کبھی جدا نہیں ہو سکتے مثلاً کائنات قبل تخلیق، علم الہی میں یعنی معلومات حق جن کو صوفیہ کرام کی اصطلاح میں صور علمیہ یا اعیان ثابۃ کہتے ہیں۔ شکلیں انھیں "معدوم معلوم" کہتے ہیں۔ علماء اور حکماء کی اصطلاح میں انہی کو مایات کہا جاتا ہے اور معتزلہ کے ہاں ان کے لئے "شے ثابت کی اصطلاح ہے۔

۳۔ موجود اضافی : یہ قائم بالغیر ہوتا ہے اور نسبت و اضافت کے ساتھ موجود وجودی سے متعلق ہوتا ہے۔ یہ موجود وجودی سے الگ ہو کر قائم نہیں رہ سکتا مثلاً موم سے ہزاروں شکلیں بنالی جائیں، وہ ساری موجود اضافی ہوں گی، جن کا وجود موم پر قائم ہوگا۔ یہ تمام شکلیں موم ہی کی طرف منسوب اور مصناف ہوں گی مثلاً موم کی گولیاں۔ موم کا گھوڑا وغیرہ۔ ان شکلوں کے مٹ جانے سے موم نہ مٹ جائے گا۔ یہ شکلیں گویا موم کے تعینات ہیں جو اپنے قیام میں موم کے محتاج ہیں لیکن موم اپنے قیام میں ان تعینات کا محتاج نہیں۔ یہ شکلیں نہ ہوں، موم بھر بھی موم ہے۔ اللہ غنی و انتم الفقراء۔ وہ بے نیاز ہے، تم محتاج ہو۔ کسی دریا کے کنارے کھڑے ہو کر دیکھیں، کہیں موج ہے کہیں حباب، کہیں دھارا کہیں گرداب۔ یہ سب کیا ہیں؟ یہ موجود اضافی ہی تو ہیں۔ یہ تمام اشکال آب ہیں، موج و حباب، دھارے اور گرداب کے مٹ جانے سے

آب نہ مٹ جائے گا۔ یہ ساری شکلیں آب پر آتی ہیں۔

واجب سے ظہور شکل امکانی ہے

وحدت میں دوئی کا وہم، نادانی ہے

دھوکا ہے نظر کا، ورنہ عالم ہمہ ادست

گرداب، حجاب، موج، سب پانی ہے

(اتحاد حیدر آبادی)

ادعوب کہا ہے کسی نے :

ذکر جب چھڑ گیا قیامت کا

بات پہنچی ندری جوانی تک

کائنات کی کسی چیز کا ذکر کیا جائے، بات وجود حقیقی (حق تعالیٰ) تک جائے گی کیونکہ

علۃ الععل وہی ہے۔ غایۃ الغایات اسی کو کہتے ہیں۔ منطق اور فلسفے کی اصطلاح میں وجود کی

علتیں چار ہیں، جنہیں علل وجود کہا جاتا ہے۔

۱۔ علت مادی : یہ شے کی مادی علت ہوتی ہے، جس پر شے کا وجود درمنا ہے یعنی مادہ۔

۲۔ علت فعلی : جب کوئی چیز بنائی جاتی ہے تو اس کے بنانے کا عمل یعنی فعل تخلیق

علت فعلی کہلاتا ہے۔

۳۔ علت صوری : جو چیز بنائی جائے گی، اس کی کوئی نہ کوئی شکل تو ہوگی ہی، یہی شکل وصورت

اس کی علت صوری کہلاتی ہے۔

۴۔ علت غائی : جب کوئی چیز بنائی جائے تو آخر کسی مقصد کے تحت ہی تو بنائی جائے گی کوئی

نہ کوئی غرض و غایت ضرور ہوگی جس کے لیے اس شے کو وجود بخشا جا رہا ہوگا

بس یہی مقصد اور غرض، اس کی علت غائی ہے۔

اُس کا بنانے والا، اُس کا خالق، گو یا علۃ الععل ہے یہ ساری علتیں اُسی کی وجہ سے قائم ہوتی

ہیں مثلاً بنانے والے نے کھڑی کا تخت بنایا۔ کھڑی تو ہوتی علت مادی، عمل نجاری بنا علت فعلی،

تخت ہوا علت صوری۔ اب اس پر وہ بیٹھ گیا تو گویا اس کی علت غائی پوری ہو گئی کیونکہ اس نے

تخت اسی مقصد کے لئے بنایا تھا۔ غایتِ تخت سادگی ہی تھی۔ تخت برائے تخت فعلِ عبث ہے۔ ہاں، تخت برائے جلوس ایک بامقصد بات ہے۔

اَلْمَوْمِنُوْنَ اَنَّمَا خَلَقْتُمْ عَبَادًا

تو کیا تمہارا خیال ہے کہ ہم نے تمہیں یوں ہی بلامقصد پیدا کر

(المؤمنون ۲۳ : ۱۱۵)

دیا ہے ؟

حق تعالیٰ کی طرف فعلِ عبث منسوب نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ عیب ہے اور حق سبحانہ و تعالیٰ ہر عیب سے منزہ ہے۔ اس نے ہم کو ہمارے لئے خلق نہیں کیا ہے بلکہ اپنے لئے خلق کیا ہے۔ عرفانِ ذات کے لئے خلق کیا ہے۔ ورنہ محض عبادت کے لئے کو تو بیاں کم نہ تھے۔ اس موقع پر فاجبت ان اعراف قابلِ توجہ ہے۔ یہ جب عرفان ہی تو مقصد وجود ہے نہ کہ ہم اپنا خود ہی مقصد وجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ماخلقت الجن والانس الا ليعبدون کی تفسیر ليعرفون سے فرماتے ہیں۔

۳۔ تھویت کا لفظ تھو سے مشتق ہے جو غائب کی طرف اشارہ کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ ہویت سے حق تعالیٰ کی کثرۂ ذات کی طرف اس کے اسماء و صفات کے اور اس کی غیبویت کے اعتبار سے اشارہ ہے۔ حق تعالیٰ کی غیبویت اس کی عین شہادت ہے اور اس کی شہادت، عین غیبویت، انسان کی غیبویت اور شہادت پر اس کی غیبویت اور شہادت کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ وہ بالذات ایسا غیب ہے جو اسی کے شایانِ شان ہے اور اس کی شہادت بھی اسی کے شایانِ شان ہے۔ وہ ایسا ہے جیسا کہ وہ خود کو جانتا ہے۔ ماعرفناک حق معرفتک

۴۔ ارادے کے نویں مرتبے کو صوفیہ کرام 'عشق کہتے ہیں۔ مراتبِ ارادہ ان کے

ہاں مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ ارادہ : ابتدائی میلان و رغبت۔

۲۔ ولع : ارادے سے ذرا شدید، میلانِ قوی

۳۔ صباہت : محبوب کی طرف جھکاؤ۔

- ۴۔ شُغف : محبوب کے لیے فراغتِ کلی، محبوب کا خیال جب دل میں جاگزیں ہو جائے۔
 ۵۔ ہوس : غیر سے جب دل غافل ہو جائے۔
 ۶۔ غرام : جب چاہت کے اثرات جسم پر بھی ظاہر ہونے لگیں۔
 ۷۔ محبت : جب میلان و رغبت کی علیتیں بھی درمیان سے ہٹ جائیں۔
 ۸۔ وُد : جب میلان میں جوش آجائے اور محب فانی نہ خود ہو جائے۔
 ۹۔ عشق : حب، محب اور محبوب میں امتیاز ختم ہو جائے۔

مرتبہ عشق میں عاشق، معشوق کو دیکھتا ہے مگر پہچانتا نہیں، ماعرفناک حق معرفتناک۔
 معشوق کو دیکھ کر عاشق میں کوئی از خود رفتگی پیدا نہیں ہوتی۔ وہ معتمد کی طرح اتھاہ ہو جاتا ہے۔ تلوین ختم ہو چکی ہوتی ہے اور مقام تمکین پر فائز ہو جاتا ہے۔ قیس عامری کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جب اس کے قریب سے گزرتے ہوئے سیلی نے اس کو دعوت ہم کلامی دی تو جنوں نے اس سے کہا "میرا راستہ چھوڑ دے اور مجھے سیلی ہی میں مشغول رہنے دے" حالانکہ اس وقت خود سیلی اس سے مخاطب تھی۔ یہ وصل و قرب کا انتہائی اعلیٰ مقام ہے۔ اس میں عارف اس چیز ہی کا انکار کر دیتا ہے جس کی اس نے شناخت کی تھی۔ پھر نہ کوئی عارف رہتا ہے اور نہ معروف۔ نہ عاشق نہ معشوق، صرف عشق باقی رہ جاتا ہے۔ جو ذات محض کا نام ہے۔ جس کا نہ اسم ہے نہ رسم۔ نہ لغت نہ وصف۔

نہ اسم نہ جسم نہ اینم نہ آنم
 چہ رازِ عیاںم ! چہ ستر نہاںم (جلکہ)
 (نہ اسم ہوں نہ جسم ہوں نہ یہ ہوں نہ وہ ہوں۔ کیا رازِ عیاں ہوں !
 کیا ستر نہاں ہوں !)

اور اسی منزل پر پہنچ کر ایک اور عاشق کہہ اٹھتا ہے :

العشق ناسر اللہ الموقدہ

فانزلھا وطلوعھا علی الأفدہ (شیخ عبد الکریم جیلی)

(عشق اللہ تعالیٰ کی جھوٹائی ہوئی وہ آگ ہے جس کا طلوع اور غروب دلوں پر ہوتا ہے)

یہاں شاعر کا اشارہ **كَذَلِكَ اللَّهُ الْمُؤَقَّدَةُ** **الَّتِي تَطْلُبُهُ عَلَى الْأَقْدَقِ** (المزمہ ۱۰۴: ۷۰) کی طرف ہے مگر واضح رہے کہ یہ ایک صوفی کا اعتبار ہے، تفسیر نہیں۔ اعتبار کی اثر روح النساء اللہ آگے آئے گی۔

محبت ایک مقناطیسی کشش ہے جو کسی کو کسی کی جانب کھینچتی ہے۔ کسی میں حسن و خوبی کی ایک جھلک دیکھ کر اس کی جانب طبیعت کا مائل ہو جانا، دل میں اس کی رغبت، اس کا شوق، اس کی طلب و تمنا اور اس کے لیے بے چینی کا پیدا ہو جانا، اس کے خیال میں روز و شب رہنا، اس کی طلب میں تن من دھن سے منہمک ہو جانا اس کے فراق سے ایذا اور اس کے وصال سے راحت پانا، اس کے خیال میں اپنا خیال، اس کی رضا میں اپنی رضا، اسی کی ہستی میں اپنی ہستی کو گم کر دینا، یہ سب محبت ہی کے کردار ہیں۔

من تو شدم تو من شدمی من تن شدم تو جاں شدی
تا کس نہ گوید بعد ازیں، من دیگرم تو دیگرسی (خسرو)
(میں "تو" ہو جاؤں تو میں "تو" ہو جا۔ میں جسم ہو جاؤں تو جاں ہو جا، تاکہ بعد میں کہیں
یہ نہ کہہ دے کہ میں اور ہوں، تو اور ہے)

محبت ایک عالمگیر جذبہ ہے۔ ظہور حیات کے اختلاف مدارج کی مناسبت سے ظہور محبت کے مراتب میں بھی اختلاف واقع ہوتا ہے اور پھر یہی محبت مختلف مدارج میں مختلف ناموں سے پکاری جاتی ہے۔ غیر ذی روح مادی ذرات میں اسے کشش کے نام سے موموم کیا جاتا ہے اور ذوی الارواح میں اس کشش کا نام محبت ہو جاتا ہے اور جب ارفع و اعلیٰ ہستیوں میں محبت بھی اپنی اعلیٰ اور ارفع قدروں کے ساتھ نمایاں ہوتی ہے تو اسے عشق کہتے ہیں۔

کبھی تنہائی کوہ و دمن عشق
کبھی موز و سرور و انجن عشق
کبھی سرمایہ محراب و منبر
کبھی مولا علی خیر شکن عشق (اقبال)

غرض محبت کے اس انتہائی مرتبہ کا نام عشق ہے۔ یہ قطعی غلط ہے کہ عشق کا لفظ صرف

عشق مجازی ہی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ لفظ عشق ہر دور میں عشق حقیقی اور پاکیزہ محبت کے معنی میں استعمال ہوتا رہا ہے۔ بالخصوص صوفیہ کرام کے پاس تو عشق نام ہی معراج محبت کا ہے۔ اسی لیے تو وہ دنیا و آخرت دونوں سے دونوں ہاتھ اٹھا کر اپنے محبوب حقیقی کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں۔ ان کی رسم بسم اللہ ہی ترک دنیا و ترک عقبی سے ہوتی ہے۔

محبت معرفت کی محتاج ہے اور معرفت محبت کی۔ محبت کو معرفت پر تقدم حاصل ہے اور معرفت کو محبت پر۔ بظاہر یہ ایک متضاد بات معلوم ہوتی ہے لیکن درحقیقت اس میں کوئی تضاد نہیں۔ محبت، معرفت کا نتیجہ ہے اور معرفت محبت کا یعنی معرفت کے بغیر محبت پیدا نہیں ہوتی اور بغیر محبت کے معرفت میں ترقی نہیں ہوتی۔ محبت سے قبل اجمالی معرفت کی ضرورت ہوتی ہے اور محبت کے بعد حق تعالیٰ کی طرف سے تفصیلی معرفت بطور انعام محبت عطا فرمائی جاتی ہے جو لازمہ ہوتی ہے قرب و وصال کا۔

عشق چنانچہ محبت کا اعلیٰ و ارفع مقام ہے اس لیے یہ صرف انسان ہی کے حصہ میں آیا ہے جو مخلوقات میں سب سے اعلیٰ و ارفع مخلوق ہے۔ حتیٰ کہ فرشتے بھی اس عشق سے محروم ہیں۔ حضرت خواجہ فرید الدین عطارؒ فرماتے ہیں :

قد سیار را عشق ہست و در در نیست

درد را جز آدمی در خورد نیست (عطارؒ)

(فرشتوں کو عشق ہے لیکن درد نہیں۔ اور درد انسان کے علاوہ کسی

کے لائق بھی نہیں)

درد اس قلق اور سوزِ دروں کا نام ہے جو ایک عاشق فراقِ محبوب اور آرزوئے وصال میں محسوس کرتا ہے اور یہ صرف انسان کا حصہ ہے۔ فرشتے تو اس کائنات کے مشینی پرزے ہیں۔ ان کا عشق کششِ ذرات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ذرات میں احساس نہیں ہوتا اور فرشتوں کو اس کا احساس ہے۔ اسی احساس کی بناء پر فرمایا ”قد سیار را عشق ہست“ درد و تڑپ البتہ ان سے مفقود ہے۔ نہ تمنائے قرب ہے، نہ آرزوئے وصال۔

اسی لئے ساقی "در ذمیت" بھی کہہ دیا۔ اس کے برخلاف جو عشق انسان کے حصہ میں آیا ہے، اس میں درد بھی ہے اور تڑپ بھی۔ سوز بھی ہے اور بے تابی بھی۔ یہ عشق اک آگ ہے جو ہر وقت عشاق کے دلوں کو جلاتی رہتی ہے اور یہ عشق ہی ہے کہ جس کے بغیر ایمان کی تکمیل نہیں ہوتی۔ کیوں؟ اس لئے کہ محبت کے بغیر معرفت نہیں ملتی اور جس کی معرفت ہی نہیں اس پر ایمان و یقین کامل کس طرح ہو سکتا ہے۔ عبادت اس عشق کے بغیر ناقص رہتی ہے۔ امام بے حضور ہوتا ہے اور غائبے سرور۔ سجدے کھوکھلے ہوتے ہیں اور دعائیں رسمی۔ عشق کے بغیر عبادت بے سود اور عبادت کے بغیر عشق بے فیض۔ جو اطاعت محبت سے کی جائے وہ اس اطاعت سے ہزار درجہ بہتر ہے جو خوف سے کی جاتی ہے۔ عبادت بغیر عشق نہ بد خشک، اور نہ بد خشک سے بدتر کوئی آزار نہیں۔ عشق دنیا و آخرت کے سارے غموں سے آزاد کر دینے والی چیز ہے۔ سلوک کا دار و مدار اسی عشق پر ہے۔ ادھر تجتوں اللہ ہے تو ادھر بحسبکم اللہ۔ محبت ادھر بھی ہے اور ادھر بھی۔ دونوں طرف ہے آگ برابر لگی ہوتی۔

مولائے روم فرماتے ہیں :

| | |
|---------------------------------|-----------------------------------|
| مرحباً اے عشق خوش مودائے ما | اے طیب جملہ علت ہائے ما |
| اے دوائے نخوت و ناموس ما | اے تو افلاطون و جالینوس ما |
| جسم خاک از عشق بر افلاک شد | کوہ در رقص آمد و چالاک شد |
| عشق آن شعلہ است کو چوں بر فروخت | ہر چیز معشوق باقی جملہ سوخت |
| در گنجید عشق در گرفت و شنید | عشق در یائیت قعرش ناپید |
| شرح عشق از من بگویم بر دوام | صد قیامت بگذرد آں ناتمام |
| عاشقی پیدا است از زاری دل | نیست بیماری چوں بیماری دل |
| ملت عشق از ہمہ دینہا جداست | عاشقان را مذہب و ملت خداست (دومی) |

راے عشق، اے ہمارے بہترین مشغلے مرعبا! اے ہماری تمام بیماریوں کے معالج مرعبا! اے ہماری نخوت اور تفاخر کی دوا مرعبا! اے ہمارے افلاطون

اور اسے ہمارے جالینوس مرحبا! جسم خاکی عشق کی وجہ سے افلاک پر پہنچ گیا
 اور پہاڑ جھوم اٹھا اور سنبھل گیا۔ عشق وہ شعلہ ہے کہ جب بھڑکتا ہے
 تو معشوق کے سوا باقی سب کچھ بھونک ڈالتا ہے۔ عشق، گفٹ و شنید میں
 نہیں مانتا عشق وہ مندر ہے جس کی تہ مفقود ہے۔ اگر میں عشق کی تفسیر کرتا جاؤں تو سو
 قیامتیں گزر جائیں، مگر تفسیر تمام نہ ہو، عشق دل کے رونے سے ظاہر ہے۔ بیماری دل
 کی مانند کوئی بیماری نہیں۔ مذہب عشق تمام مذاہب سے الگ ہے۔ عشاق کا دین و مذہب
 بس خدا ہی ہے)

جب محبت کی انتہا اور اکمل ترین کیفیت و صورت کا نام عشق ہے تو عشق کا محل بھی وہی ہو
 سکتا ہے جو سب سے زیادہ اعلیٰ و ارفع ہو، اور وہ ذات حق کے سوا کوئی اور نہیں۔ اس
 کائنات میں جو کچھ ہے اور جس قدر حسن و جمال اور خوبی و کمال یہاں پایا جاتا ہے، اس کی اصل اور
 حقیقت، منبع اور سرچشمہ صرف ذات حق ہے۔

اے جملہ جہاں حسنت آخر چہ جمال است این
 پیدائی و پنہائی آخر چہ کمال است این
 در ہر چہ نظر کردم غمیر از تو نمی بستم
 غیر از تو کے باشد حق چہ جمال است این

(یہ کیسا جمال ہے کہ سارا جہاں بس تیرا ہی حسن ہے۔ یہ کیسا کمال ہے کہ تو ظاہر
 بھی ہے اور پوشیدہ بھی۔ میں جس چیز کو بھی دیکھتا ہوں، تیرے سوا کوئی نظر نہیں
 آتا۔ خدا کی قسم! تیرے سوا کوئی ہو، یہ کس کی جمال ہے!)

نہ: یہ اشارہ ہے واقعہ معراج کی طرف۔

۵۔ یہ اشارہ ہے اُس واقعہ کی طرف کہ غفور صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ اصحاب ثلاثہ یعنی حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق
 اور حضرت عثمان غنی رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے ساتھ کوہ احد پر قیام فرماتے، احد پہلے لگا، آپ نے احد کو مخاطب کر
 کے فرمایا: "ٹھہر جا، تیری پشت پر اس وقت ایک نبی ایک ہدایت اور دو شہیدوں کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے، چنانچہ احد
 بموجب ارشاد نبوت، ستم گیا۔ مولائے دوم نے، احد کے پہلے کو دررقص آمد اور اس کے تم جانے کو چاہا کہ شد سے تعبیر فرمائیے۔

جب وجود حقیقی ایک ہے اور کائنات میں سب اُسی کی کسی نہ کسی صفت کا پرتو ہے تو حقیقت یہ ہوتی :

حسنِ خویش از روئے خوباں آشکارا کردہ
پس بجشمِ عاشقانِ خدا تماشا کردہ
(تو نے اپنا ہی حسن، حسینوں کے چہرے سے ظاہر کیا اور پھر عاشقوں کی نظر سے اپنا آپ تماشا دیکھا)

جب خود بینی و خود نمائی کے تیر ایک ہی ترکش سے نکل رہے ہیں۔ جب ناظر و منظور، شاہد و مشہود اور طالب و مطلوب کی اصل ایک ہے تو تصوف کی زبان میں عشق کی توفیق یہ ہوگی :

[جلیل حقیقی کا جمعاً و تفصیلاً اپنے کمال کی جانب میلان]

جس کی ابتداء حُب عرفان ذات سے ہوئی اور جس کو بعض صوفیہ کرام مرتبہ لائقین میں ذات کا نام قرار دیتے ہیں۔

۱۵ اس مرتبہ — سے مراد، مراتب وجود کا پہلا مرتبہ یعنی مرتبہ لائقین ہے۔

۱۶ "ذات"، یعنی وجود مطلق، اس طور پر کہ تمام اعتبارات، اضافات، نسبتیں اور وجوہات اس سے ساقط ہوں، اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

۱۷ اسی مرتبہ کے پیش نظر یہ شعر کہا گیا تھا

بنامِ اُن کہ او نامے ندارد

بہر نامے کہ خدائی سر بر آرد

(خروج کرتا ہوں اس کے نام سے جس کا کوئی نام نہیں اور جو نام بھی تو لیتا ہے اس سے وہی ظاہر ہے)

تصوف کے اس مبحث، تمرّلات سے جو لوگ واقف نہیں، وہ اس شعر پر یہ اعتراض کر بیٹھتے ہیں کہ "نامے ندارد" — "ولہ الاسماء الحسنی" سے متصادم ہے۔ چونکہ یہ شعر مرتبہ احدیت کے پیش نظر کہا گیا ہے جس میں اسم و رسم کی کوئی گنجائش نہیں، اس لیے شعروں کوئی اعتقاد سی نقص نہیں ہے، اس لیے صوفیہ اکثر یہ شعر اپنے کلام میں لاتے ہیں۔

۱۸ ظہور کہتے ہیں "تلبس حقیقت بصور تعینات" کو اور بطون کہتے ہیں عدم تلبس حقیقت بصور تعینات" کو۔ وہ حقیقت صفت ظہور و بطون سے اس لیے پاک تھی کہ ظہور و بطون امور اعتباری ہیں اور تمام اعتبارات اس مرتبہ میں ساقط ہیں۔

۱۹ وحدت و کثرت بھی امور اعتباری ہیں۔ اسی لیے اس مرتبہ میں اس حقیقت کو نہ واحد کہا جاسکتا ہے نہ کثیر۔ پھر یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ بطون و ظہور اور وحدت و کثرت، تقید و ادراک ہے جبکہ وہ حقیقت اس مرتبہ میں نہ مقید ہے نہ مذکر، بلکہ تقید و ادراک دونوں سے پاک ہے۔

۲۰ "لہ اللہ نہ بندہ" کیونکہ وہ حقیقت اس مرتبہ میں بے نام و نشان ہے۔

۲۱ افہام و تفہیم کے لیے نام رکھے جاتے ہیں اور اس سے مقصود صرف یہ ہوتا ہے کہ بات اچھی طرح سمجھ میں آجائے۔ جن حضرات نے اس مرتبہ میں اس حقیقت کو "اللہ" کہا ہے، صرف برائے تفہیم کہا ہے اور باعتبار مایکون کہا ہے کیونکہ بعد کے مراتب میں اس حقیقت کا یہی نام بطور اسم ذات ظاہر ہوا۔ لیکن اس مرتبہ میں فی الواقع اس کا کوئی نام نہیں۔

۲۲ "عالم" کا لفظ علامت سے مشتق ہے۔ لغوی اعتبار سے عالم وہ ہے جس کے ذریعہ سے کوئی دوسری شے پہچانی جاسکے۔ صوفیہ کرام کی اصطلاح میں ماسوی اللہ کو عالم کہتے ہیں کیونکہ اس کے ذریعہ سے حق تعالیٰ کی معرفت باعتبار اسماء و صفات حاصل ہوتی ہے۔ عالم کا ہر جزو خواہ کتنا ہی چھوٹا ہو اور عوام الناس کی نگاہ میں کتنا ہی بے قدر، وہ بہر حال حق تعالیٰ کے کسی اسم کا مظہر ضرور ہے۔ عالم کا وجود ظنی ہے اور وجود ظنی کے معنی اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ وجود حقیقی نے صور ممکنات کے لباس میں ظہور فرمایا ہے لہذا عالم صورت حق ہے اور حق روح عالم۔ خلافت حضرت آدم علیہ السلام کو یا انسان کامل کو بھی (جو حقیقتہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں) روح عالم کہا جاتا ہے۔

۲۳ "اللہ الصمد" میں صمدیت کا حصر اسی اختصاص کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

۲۴ "نہ ولی نہ نبی" — ولی اور نبی میں فرق یہ ہے کہ نبی صاحب وحی ہوتا ہے وحی ظنی اور یقینی امر ہے اور ولی، صاحب اہام ہوتا ہے اہام کا قطعی اور یقینی ہونا ضروری نہیں۔

دو دوسروں پر حجت ہے جبکہ الہام صرف اس کے لئے حجت ہے جس پر الہام ہوا ہو، وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ خلاف دوحی اور خلاف شریعت نہ ہو۔ انکار دوحی کفر ہے۔ انکار الہام کفر تو نہیں لیکن فیض سے محرومی ضرور ہے۔ نبی دعویٰ کرتا ہے کہ میں نبی ہوں اور ولی کو دعوائے ولایت ہونا ضروری نہیں۔ اس تمام فرق کے باوجود مرتبہ احدیت میں ذات کو کوئی بھی نہیں جانتا، نہ ولی نہ نبی۔ یہی وہ مرتبہ ہے جس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ما عرفناک حق معرفتک۔ یہی وہ مرتبہ ہے جو غیب الغیوب ہے، یہاں ذات پر صرف ذات ہی مطلع ہے۔ واضح رہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جس غیب کی نفی کی جاتی ہے وہ اسی مرتبہ احدیت کے غیب کی ہے۔ ورنہ باقی تمام مراتب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مراتب شہود ہیں۔ ان مراتب کا علم تفصیلی حضور کو حاصل ہے۔ ان مراتب میں کوئی چیز بھی آپ کے پاس غیب نہیں، ہمیں اپنے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کا فرق ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے۔ علم رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ادراک کے لئے یہ ایک ضروری چیز ہے۔ فرق یہ ہے کہ علم حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں اصل ہے چنانچہ آپ سب کچھ جانتے ہیں لیکن کوئی چیز بر بنائے مصلحت آپ سے چھپا دی جاتی ہے اس لئے آپ اس سے لاعلم ہو جاتے ہیں۔ اور ہماری اصل جہل ہے۔ ہمیں کوئی بات بر بنائے مصلحت بتا دی جاتی ہے اس لئے ہم اس سے واقف ہو جاتے ہیں۔

علم غیب کے سلسلے میں اس موقع پر اتنی ہی بات ذہن نشین رکھنا کافی ہے۔ ورنہ یہ ایک طویل بحث ہے اور اس کا خلاصہ وہی ہے جو ہم نے بیان کر دیا۔

۲۵ یعنی اس مرتبہ میں اُس کے اطلاق حقیقی کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اس کا ادراک نہ کیا جائے اور وہ احاطہ علم اور قید فکر میں نہ آئے۔

۲۶ یعنی علم کا تقاضا ہی یہ ہے کہ معلوم کو اپنے حیطہ ادراک میں لے آئے لیکن یہاں اس مرتبہ ذات میں وہ عاجز و درماندہ ہے اور اس کی یہ درماندگی ہی ایک طرح کا ادراک ہے کیونکہ عدم علم کا علم بھی ایک علم ہے اور بہت بڑا علم ہے۔

۲۷ حواس خمسہ ظاہری کے ذریعہ کسی چیز کے معلوم کرنے کو احساس کہتے ہیں اور

جو چیزیں حواسِ خمسہ ظاہری سے معلوم کی جاتی ہیں انہیں "محسوسات" کہا جاتا ہے۔ ان حواسِ ظاہری کے مقابل باطن میں حواسِ خمسہ باطنی ہیں جو کیفیات و معانی کا ادراک کرتے ہیں اور جو چیزیں ادراک میں آتی ہیں انہیں "مدرکات" کہا جاتا ہے۔ (حواسِ ظاہری و باطنی کی تفصیل حاشیہ نمبر ۱۷۷ میں آ رہی ہے)

یہاں ادراک سے مراد، ادراکِ بسیط ہے جو حق تعالیٰ کے وجود کا ادراک ہے اور مرتبہ احدیت میں محال ہے۔ یہ مرتبہ ذات ہے۔ اسی کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوچنے سے منع فرمایا ہے :

لَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَتَمْلِكُوا (حدیث)

اللہ تعالیٰ کی ذات میں فکر نہ کرو، ہلک ہو جاؤ گے۔

کیونکہ فکر کا حاصل معرفت ہے اور ذات حق کی معرفت محال ہے۔ محال کی جستجو کا انجام ہلاکت کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔

در ذاتِ خدا فکر فراواں چہ کنی

جاں رازِ قصورِ خویش حیراں چہ کنی

چوں تو نہ رسی بہ کنہِ یک ذرہ تمام

در کنہِ خدا دعوائے عرفاں چہ کنی (عطار)

(خدا کی ذات میں اس کثرت سے فکر کیا کرتا ہے! تو اپنی جان کو اپنی غلطی سے

حیران کیوں کرتا ہے۔ جب تو ایک ذرہ کی حقیقت تک بھی کما حقہ نہیں پہنچ سکتا

تو پھر خدا کی حقیقت کے عرفان کا دعویٰ کیا کرتا ہے!)

اور حضرت مصنفِ قدس سرہ نے یہ جو کہا کہ مرتبہ ذات کے ادراک سے عاجز رہنا، عین ادراک

ہے، یہ ایک مشہور قول العجمن عن دراثِ الادراک کا ترجمہ ہے۔ اکثر متقدمین و

متأخرین کی کتابوں میں علمائے ظاہر و باطن مثلاً امام غزالی، محی الدین ابن عربی، شیخ عبدالحکیم جیلی،

شاہ عبدالعزیز، شیخ عبدالحق محدث دہلوی وغیرہ نے لکھا ہے کہ یہ سنن ابوبکر صدیق رضی اللہ

تعالیٰ عنہ کا قول ہے۔

اہل معرفت نے معرفت میں اظہارِ بجز کیا ہے اور کہا ہے کہ اس امر سے بجز ظاہر کرنا کہ ذات حق، احاطہ ادراک سے خارج ہے، عین ادراک ہے کیونکہ ناممکن کو ناممکن اور محال کو محال سمجھنا عین علم ہے اور اپنے عدم علم کو جاننا بھی بہت بڑا علم ہے۔

۲۸ کیونکہ تعینات، اسماء، صفات اور مظاہر کے ذریعہ سے ہی کسی چیز کا ادراک کیا جاتا ہے۔

۲۹ ”اُس کے غیر کے لیے متمنع ہے“ — یعنی اس مرتبہ ذات میں، ذات کی معرفت عرف ذات ہی کو حاصل ہے۔ معرفت اس کے غیر کے لیے متمنع ہے۔ اس کی دو وجہ ہیں :

ایک یہ کہ اس کا غیر کا تقاضا ہی نہیں، معرفت حاصل کس کو ہوتی ؟
دوسری یہ کہ بغرض محال اگر یہ معرفت ذات کے علاوہ کسی اور کو حاصل ہو تو پھر وہ کسز مخفی کہاں رہا ؟ کسز مخفی کا تقاضا ہی حقیقہ ہے۔ اسی وجہ سے صوفیہ کرام نے اس مرتبہ کا نام خفاۃ الخفا بھی رکھا ہے۔

۳۰ یعنی جملہ باس اتنا معلوم ہونا چاہیے کہ ایک ذات ہے جس سے اس کائنات کا ظہور ہوا ہے اور جس نے تعینات و قیودات کا لباس پہنا ہے۔ متن کی عبارت خاصی گنگناہک ہے تاہم بڑے غور و غوض کے بعد حضرت مصنف قدس سرہ کا مفہوم کلام یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذات کی تفصیلی معرفت تو محال و متمنع ہے البتہ اجمالی معرفت ممکن ہے اور وہ صرف اتنی ہے کہ ایک ذات ہے جس سے کائنات کا ظہور ہوا ہے۔

۳۱ ”تعین“ حق کا اپنی ذات کو پانا ہے یعنی تعین بمعنی تنزل ہے۔ ذات حق اگرچہ بالذات تعین و تنزل سے پاک ہے لیکن اس نے کائنات کی بنم آرائی انہی تعینات و تنزلات کے ذریعہ فرمائی ہے اور زیرِ نظر کتاب انہی تنزلات کے بارے میں ہے۔

مراتب و درجہ اگرچہ بے حدود و شمار ہیں لیکن صوفیہ کرام نے کئی طرح پر ان کو سات مراتب میں تقسیم کیا ہے اور مقصود اس تقسیم سے صرف تفہیم ہے۔ ان مراتب وجود میں پہلا مرتبہ تو یہی مرتبہ احدیت ہے، جس میں ذات، بخت ہے، سازج ہے، منقطع الاشارات ہے، البطن کل باطن ہے، خفاۃ الخفاۃ ہے، کسز مخفی ہے۔ اس مرتبہ میں ذات پر کوئی مطلع نہیں حتیٰ کہ اولیاء اور انبیاء تک کی یہاں رسائی نہیں۔

اس مرتبہ کے بعد جو چھ مراتب ہیں وہ تعینات و منزلات ہیں، جن کی تفصیل انشاء اللہ اگلے صفحات میں ملے گی۔ یہاں البتہ مختصراً صرف اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ ان تعینات کی دو قسمیں ہیں :

(۱) تعینات داخلی (۲) تعینات خارجی

پھر تعینات داخلی کی دو قسمیں ہیں :

(۱) تعینات اجمالی (۲) تعینات تفصیلی

تعینات داخلی :

(۱) اجمالی — تعین اول وحدت، جہاں ذات نے (باعتبار ساک) اپنے وجود کو پایا اور

”اتا“ کہا۔

(۲) تفصیلی — تعین ثانی واحدیت، جہاں ذات نے، ذات میں اسماء و صفات کی بالتفصیل

یافت کی۔ یہ دونوں تعینات داخلی ہیں کیونکہ ان کا وجود امر ”کن“ سے پہلے ہے اور یہ موجود فی الخارج نہیں۔

تعینات خارجی :

باقی تعینات جو اسماء و صفات اور افعال کا ظہور بھی مثلاً ارواح، امثال اور اجسام تعینات

خارجی کہلاتے ہیں کیونکہ ان کا وجود امر ”کن“ کے بعد ہے اور یہ موجود فی الخارج ہیں۔

(تعینات کی ایک اور تقسیم بھی ہے جس کو ہم نے حاشیہ نمبر (۹۸) میں بیان کیا ہے)

۳۳ ”ازل“ سے مراد وہ قبلیہ معقولہ ہے جو حق تعالیٰ کا حکم ذاتی ہے جس کا وہ اپنے

کمال کی وجہ سے مستحق ہے۔ یہ ازل بد اصل ”ازل الا ازال“ ہے اور اس میں اس کے غیر کو کسی طرح

کا استحقاق نہیں، نہ حکمی طور پر، نہ غیبی طور پر، نہ اعتباری طور پر۔ اس کا ازل اب بھی ویسا

ہی ہے جیسا کہ وجود کائنات سے پہلے تھا۔ وہ اپنی ازلیت میں متغیر نہیں، اسی لیے فرمایا اللہ کماکان۔

در اصل ازلیت اور ابدیت کو یوں سمجھا جائے کہ یہ دونوں حکمی ہیں نہ کہ نسائی کیونکہ حق تعالیٰ

پر زمانہ کا گزر نہ حال ہے۔ اس کا ازل اور اس کا ابد، اس کے وجود کی ہمیشگی ہے اور یہ اس کی خاتی

شان ہے جس میں تغیر و تبدل کو مطلق دخل نہیں۔ زمانے کے آغاز سے قبل اور زمانے کے دوران

میں اور انقطاع زمانہ کے بعد، اس کی شان یکساں ہے۔ یعنی جو شان تھی، وہی ہے، وہی رہے گی۔

جیسے اس کا ازل، ازل الا ازال ہے اور مخلوق کے ازل سے مختلف ہے، ویسے ہی اس کا ابد،

ابد الابد ہے اور مخلوق کے ابد سے مختلف ہے۔ اضافت زمانی کو درمیان سے ہٹا دیا جائے تو جو اس کا ازل ہے، وہی اس کا ابد ہے یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ نہ ازل ہے نہ ابد ہے۔
 کان اللہ ولم یکن معه شیء - اللہ ہی ہے اور کوئی شے اس کے ساتھ نہیں۔
 ولا تشرب به شیئاً سے اس طرف اشارہ ہے۔

ایک ازلیت حق تعالیٰ کی ہے جس کی کوئی ابتداء نہیں، دوسری ممکنات کی ہے جس کی ابتداء حق تعالیٰ کی ذات ہے۔ اسی طرح ایک ابدیت حق تعالیٰ کی ہے جس کی کوئی انتہاء نہیں اور دوسری ابدیت ممکنات کی ہے جس کی انتہاء حق تعالیٰ کی ذات ہے۔

حق تعالیٰ کے وجود کا حکم مخلوقات کے وجود پر مقدم ہونا "قدم" ہے اور مخلوق کا اپنی ایجاد میں ایک موجد کا محتاج ہونا "حدوث" ہے۔

۳۳ غیب ہویت: ہویت سے مراد ذات خالص ہے جس میں اسم و رسم اور لغت و وصف تک کو دخل نہ ہو (دیکھیں حاشیہ نمبر ۱۳) غیب اس لیے ہے کہ اس مرتبہ میں ذات کا شعور محال ہے۔ حضرات صوفیہ کی اصطلاح میں "غیب" نام ہی اس چیز کا ہے جس کو حق تعالیٰ اپنے بندوں سے پوشیدہ رکھے۔

۳۴ غیب الغیوب: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ جملہ مراتب معقولہ سے بالاتر ہے۔

۳۵ الظن کل باطن: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ ہر باطن کا باطن ترین ہے جس پر ذات کے سوا آج تک کوئی مطلع نہ ہو سکا اور نہ ہو گا۔

۳۶ ہویت مطلقہ: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں ذات خالص، علی الاطلاق ہوتی ہے اور کسی تعلید میں نہیں آتی۔

۳۷ اقلین: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں ذات میں کسی تعین کا اعتبار نہیں۔ نہ اسمائی نہ انعالی۔

۳۸ عین الکانزہ: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ چشمہ کافور میں کافور کی قہر و غلبہ کی وجہ سے دوسری کسی چیز کو تحقق حاصل نہیں ہوتا۔ جو چیز اس میں چلی جاتی ہے۔ اسی

کی صفت اختیار کر لیتی ہے۔

ع ہر کہ در کان نمک رفت نمک شد

۳۹ ذات مانع: سازج، سادہ کا معرب ہے۔ ذات سازج اس وجہ سے کہتے ہیں کہ

یہاں ذات میں کوئی چیز شامل نہیں، بلکہ خالص ذات ہی ذات ہے۔

۴۰ منقطع الاصلاً: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں جملہ امتیازات مرتفع ہیں اور کسی قسم

کے اشارے کی یہاں کوئی گنجائش نہیں۔

۴۱ منقطع الوجہاً: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں نہ وجدان ذاتی ہے نہ وجدان مطلق۔

۴۲ احدیت مطلقہ: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذات اس مرتبہ میں اپنے اطلاق حقیقی کے

ساتھ "احد" ہے۔

۴۳ بھول النعت: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ "نعت" وصف ثبوتی کو کہا جاتا ہے۔ اور

یہاں وصف ثبوتی یا کسی بھی قسم کا لغوی یا اسمی اعتبار مطلقاً نہیں۔

۴۴ عنقا: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں ذات غیر مرئی، ناقابلِ یافت و

ادراک ہے۔ جس طرح عنقا کسی کے زیرِ درام نہیں آتا، اسی طرح

اس مرتبہ میں ذات بھی کسی کی یافت میں نہیں آتی۔

خواجہ حافظ شیرازی نے خوب کہا ہے:

عنقا شکار کس نشود دام باز چیں

کیں جا ہمیشہ باد بدست است دام را (حافظ)

(عنقا کسی کے جال میں گرفتار نہیں ہوتا اس کو شمش میں ہمیشہ ناکامی کا منہ دیکھنا

پڑتا ہے) تو اس کو شمش کو ترک کر دے۔ اس جگہ جال ہمیشہ خالی رہتا ہے)

۴۵ نقطہ: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ نقطہ دوائرِ ممکنات بنانا ہے جو محض اعتباری

ہوتے ہیں مثلاً اگر تہی جلا کر اگر تیز گھمائی جائے تو بادی انطلس نکلا

لا ایک دائرہ محسوس ہوتا ہے۔ یہ دائرہ جو اعتباری ہے صرف اس

نقطہ کی وجہ سے ہے جو اگر تہی کے سرے پر روشن ہے۔

یا پھر مولانا جامیؒ کے الفاظ میں :

یک نقطہ الف گشت و الف گشت حروف

در حروف الف بنامے موصوف

چوں حرف مرکب شدہ آمد بہ سخن

ظرفیت سخن نقطہ دور و چوں منظر و (جامی)

(اک نقطہ الف ہو گیا اور الف سے حروف بن گئے) پھر الف ہر حرف میں اک نام ہے

موصوم ہو گیا پھر جب حروف مرکب ہوئے تو سخن ہو گیا اور ب سخن ظرف ہے اور نقطہ مانند منظر و

۴۶ گنج مخفی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں ذات کی تمام قابلیت خود ذات سے مخفی ہوتی ہیں۔

۴۷ اس مرتبہ ذات کے اور بھی نام ہیں، جن کا تذکرہ حضرت مصنف قدس سرہ نے غالباً باندیشہ طوالت یہاں نہیں فرمایا، مثلاً :

ازل الازل : کیونکہ یہ مرتبہ جملہ مراتب قدیمیہ اندلیہ کی انتہا ہے اور اس قدم میں اس سے بالاتر کوئی مرتبہ نہیں۔

الغیب المسکوت عنہ : کلام کی ضد ہے اور کلام اسم و صفت کا محتاج ہے۔ یہاں نہ اسم کو دخل ہے، نہ صفت کو، نہ کلام کو، سکوت کے سوا یہاں چارہ نہیں۔

ذات بحت : بحت کہتے ہیں خالص کو، یہاں ذات خالص از اسم و دم اور نعت و وصف ہے۔

ذات بلا اعتبار : کیونکہ یہاں جملہ اعتبارات و تقیدات مفقود ہیں۔

مرتبہ الہویت : ذات بحت، بحیثیت محض، یعنی ذات جو کامل ہے اپنی ذاتیت میں۔

علیٰ ہذا القیاس اس مرتبہ کو کہہ حق، ہویت حق، حقیقت حق، وجود البحت،

عین مطلق، غیب مطلق، ممکنون المکنون، بطون البطون، حفار الحفار، قدم القدم،

نہایتِ نہایات، معدوم الاشارات، بشرطِ لائے، بشرطِ اکثریت، باہرت، ہو، شانِ تزیہ، انانیتِ حق، ہویتِ حق، اور کنیزِ محضی بھی کہتے ہیں۔ ان تمام اسمائے مرتبہ سے یہی بات واضح ہوتی ہے کہ ذات اس مرتبہ میں ناقابلِ یانیت و ادراک ہے۔

احدیت بے رنگی و بے کیفی کا مرتبہ ہے۔ یہاں ذات بے چند و چوں اور بے قبر و نموں ہے۔ بے وصف، بے نعمت، بے نام، بے نشان، بے زمان، بے مکان۔ یہ مرتبہ ہویت ہے۔ اس میں اول و آخر ہویت ہی ہویت ہے۔ یہاں طبع معرفت فضول ہے۔ کان اللہ دلم یکن معہ شیئ اللہ ہی اللہ ہے اس کے ساتھ کچھ اور نہیں۔ یہ مرتبہ لا اوریت ہے۔ اسی کے متعلق شیخ ابراہیم الدین ابن عربیؒ نے کہا ہے :

کل الناس فی ذات اللہ حمقاء

ذات حق کے علم میں سب احمق ہیں

۳۸ "وحدت" ذات حق کا ایک مرتبہ ہے جس میں قابلیتِ کثرت ہے مگر ہنوز

کثرت بالفعل موجود نہیں۔ ان قابلیت کو "شئون ذاتیہ" کہتے ہیں۔

۳۹ وجود کا مرتبہ اول یعنی احدیت مراد ہے۔

۴۰ اس حدیثِ قدسی کے الفاظ یہ ہیں :

كُنْتُ كُنْزًا مُخْفِيًا فَاجْتَبَيْتُ اَنْ اُعْرَفَ فُخِّلْتُ الْخَلْقُ

اگر صوفیہ کرامؒ میں بھی یہ حدیثِ قدسی بہت مشہور ہے۔ جس کو امام غزالیؒ، حضرت

محمدی الدین ابن عربیؒ نے بھی بیان کیا ہے اور اہل کشف بھی اس کی صحت کے قائل ہیں۔ نیز اس

حدیث کو حافظ سخاویؒ نے بعض الفاظ کی کمی بیشی کے ساتھ "مقاصدِ حسنہ" میں نقل کیا ہے

اور علامہ محمد بن ابراہیمؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث صوفیہ سے مروی ہے۔ اور ملا علی قاریؒ

کہتے ہیں کہ اس حدیث کے معنی مندرجہ ذیل آیت کے مطابق ہیں۔

وَمَا خَلَقْنَا لَهُنَّ مِنَ الْاَنْسِ اِلَّا جَبَدُونَ

اور میں نے جنات اور انسانوں کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا

ہے کہ وہ میری بندگی کریں۔

(الذاریات ۵۱ : ۵۶)

کیونکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے "لیعبدون" کی تفسیر "لیعشون" سے فرمائی ہے۔ اس طرح اس حدیث کی محنت معنوی شک و شبہ سے بالاتر ہے۔

۱۵۱ "مجمالی" یعنی جلوہ گاہیں، مجملہ کی جمع ہے۔ اس سے مراد کائنات، علوم اور ادراشیا ہیں کیونکہ یہی اسما و صفات کے مظاہر ہیں۔

۱۵۲ صوفیہ کرام کی اصطلاح میں عارف اس شخص کو کہتے ہیں جو صفات باری تعالیٰ کو بطریقِ حال و مکاشفہ پہچانتا ہو، نہ کہ بطریقِ علم مجرد۔

۱۵۳ صوفیہ کرام نے مشاہدین کی تین قسمیں بیان کی ہیں :

۱۔ ذوالعین : یہ وہ لوگ ہوتے ہیں جو ہر شے کو قائم بحق دیکھتے ہیں بلکہ حق کو محسوس اور خلق کو معقول پاتے ہیں۔ وہ ہر شے سے تلبس حق کی انت کرتے ہیں۔ ان کا مقولہ ہوتا ہے ماسرائیت شیئا الا و سرائیت اللہ قبلہ۔ یہ لوگ صاحبانِ شہود ہوتے ہیں جو حق کو ظاہر اور خلق کو باطن دیکھتے ہیں۔

۲۔ ذوالعقل : یہ حضرات ذوالعین کا عکس ہوتے ہیں، یہ خلق کو ظاہر اور حق کو باطن دیکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک حق آئینہ ہوتا ہے خلق کا۔ آئینہ میں جب کوئی چیز نظر آتی ہے تو آئینہ کا آئنا حصہ نظر نہیں آتا جتنے حصہ پر شے کا عکس پڑتا ہے۔ چونکہ حقیقت پر وہ کائنات میں مستر ہے اس لیے نظر پہلے نقاب ہی پر پڑتی ہے اس کے بعد شاہدِ رعنا کے رخ انور کی زیارت ہوتی ہے جو زیر نقاب ہے۔ ان حضرات کا مقولہ ہوتا ہے۔ ماسرائیت شیئا الا و سرائیت اللہ بعدہ۔

۳۔ ذوالعقل والعین : یہ مشاہدین کی تیسری قسم ہے جو حق کو خلق اور خلق کو حق دیکھتے ہیں یعنی انھیں ایک کا مشاہدہ دوسرے کے مشاہدے سے محجب نہیں کرتا بلکہ وجود واحد کو وہ من و وجہ حق اور من و وجہ خلق دیکھتے ہیں۔ ان حضرات کا مقولہ ہوتا ہے ماسرائیت شیئا الا و سرائیت اللہ معہ یہاں بحکم اتحادِ مظهر و مظہر خارج میں ہی عاشق و معشوق ایک دوسرے سے امتیاز نہیں رکھتے۔ اگرچہ عقل ان میں امتیاز کا حکم دیتی ہے۔

ذوالعین اگر نورِ حقت مشہود است

ذوالعقلی اگر مشہود حق مفقود است

ذوالعین و ذوالعقلی ز مشہود حق و خلق

با یک دگر اور ہر دو تہا موجود است (جامی)

(اگر تجھے نور حق کا مشاہدہ حاصل ہے تو تو ذوالعین ہے۔ اور اگر مشاہدہ حق سے محروم

ہے تو تو ذوالعقل ہے۔ اور اگر تو حق و خلق دونوں کو با یک دگر دیکھتا ہے تو تو ذوالعین

بھی ہے اور ذوالعقل بھی)

سلسلہ عالیہ قادریہ ملتانیہ میں ان تین قسم کے مشاہدوں کو دو اقسام میں منحصر کر دیا گیا ہے یعنی

مشاہدہ ذوالعین کو ”مشاہدہ حقیقت قبل مشاہدہ تعین“ قرار دے کر مشاہدہ صدیقی کا نام دیا گیا ہے اور

مشاہدہ ذوالعقل اور مشاہدہ ذوالعقل و العین کو ملا کر ”مشاہدہ حقیقت مع مشاہدہ تعین یا بعد

مشاہدہ تعین“ قرار دے کر مشاہدہ عثمانی کا نام دیا گیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہاں معتبر اور اصل

مشاہدہ حق کو مجھا گیا ہے۔

حضرت مصنف قدس سرہ نے ماسرأیت شیئاً الا و سراًیت اللہ قبلہ کو حضرت ابوبکر صدیق

رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اور ماسرأیت شیئاً الا و سراًیت اللہ بعدہ کو حضرت عثمان غنی رضی اللہ

تعالیٰ عنہ کا قول لکھا ہے۔ اس انتساب کی تصدیق مجھے کسی اور ذریعہ سے نہ ہو سکی۔ مجھے نہیں معلوم

کس کا حالہ اور ماخذ کیا ہے۔ تصوف کی کتب متداولہ میں کسی کا نام لیئے بغیر ان اقوال کا تو الٰہی مرفیہ؟

کی حیثیت سے نقل کیا جاتا ہے۔ انتساب کے معاملے میں حضرت مصنف قدس سرہ منفرد معلوم

ہوتے ہیں۔

۵۴ تعین اول (وحدت) اور تعین ثانی (واحدیت) یہ دونوں مراتب غیب ہیں کیونکہ

ان میں کوئی شے موجود فی الخارج نہیں، ان کا ظہور صرف علمی ہے نہ کرمینی۔

۵۵ ”مراتب کوئی شے سے مراد مرتبہ ادواح، مرتبہ اشغال اور مرتبہ اجسام ہیں۔

۵۶ ”مرتبہ جامع المراتب“ سے مراد تعین سادس یعنی ”الان“ ہے۔ ذیل میں مراتب

وحد و یا تنزلات ستہ کا ایک نقشہ دیا جا رہا ہے جو لائقِ توجہ ہے کیونکہ یہ مراتب کا گویا علم اجمالی ہے۔

نقشہ مراتب وجود یا تنزلات ستم

کونی

| بعد کون | | | | قبل کون | | |
|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|
| ۶۔ مرتبہ سابعہ | ۷۔ مرتبہ سادسہ | ۵۔ مرتبہ خامسہ | ۴۔ مرتبہ رابعہ | ۳۔ مرتبہ ثالثہ | ۲۔ مرتبہ ثانیہ | ۱۔ مرتبہ اولیٰ |
| تنزل سادس | تنزل خامس | تنزل رابع | تنزل ثالث | تنزل ثانی | تنزل اول | ذات |
| انسان | اجسام | امثال | ارواح | واحدیت | وحدت | احدیت |
| . | . | . | . | حقیقت محمدیہ | اعیان ثابۃ | باطن |
| مراتب شہود | | | | مراتب غیب | | |
| جامع المراتب | | | | غیب الغیوب | | |
| . | | | | . | | |
| مراتب کونیہ | | | | مراتب الہیہ | | |
| تنزلات ستم | | | | تنزلات ستم | | |
| ظہور عینی | | | | ظہور علی | | |
| تعیینات خارجیہ | | | | تعیینات داخلیہ | | |

✽ حضرات حضرت کی جمع ہے۔ حضرت کے دو معنی ہیں :

ایک معنی تو یہ ہیں کہ یہ لفظ "کلہ کلیم" کے طور پر استعمال ہوتا ہے مثلاً حضرت داتا گنج بخشؒ اپنی تعینیت کشف المحجوب میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔ کتب میں حضرت غزنیؒ مانده بود و من اندر دیار ہند در بلدہ لاہور کار مضامات ملتان است، در میان ناجسوں گرفتہ شدہ بود۔ یعنی میری کتابیں غزنی شریف ہی میں دھنسی ہیں اور میں دیار ہند میں شہر لاہور میں کہ مضامات ملتان میں سے ایک ہے، ناجسوں میں چسپس گیا ہوں۔ اسی طرح اکراما و احراما حضرت غلاماں اور حضرت غلاماں بھی کہا جاتا ہے۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ یہ لفظ "دربار" اور "بارگاہ" کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ انہی دونوں معنی کے اعتبار سے صوفیہ کرامؒ وحدت و ولعیت اور ارواح و امثال وغیرہ کے ساتھ بھی حضرت کا استعمال کرتے ہیں۔

۵۷ "اور عالم ذات سے الگ نہیں۔" صوفیہ کرائم کی اصطلاح میں عالم ، ماسوی اللہ کو کہتے ہیں ، جس سے ان کی مراد کائنات یا خلق ہوتا ہے۔ حق اور خلق میں واضح فرق کے باوجود وہ ان دونوں کو ایک دوسرے کا عین قرار دیتے ہیں۔ عینیت اور غیریت کی گفتگو دلچسپ بھی ہے اور نازک بھی ، یہیں سے دو مسلک پیدا ہوئے۔ جن کی سمجھ میں غیریت نہ آئی ، انھوں نے اس کا انکار کر دیا اور جن کی سمجھ میں عینیت نہ آئی انھوں نے اس کو کفر قرار دے دیا۔ بس یہی وہ نازک مقام ہے جہاں کا پھسلا ہوا یا تو کس کی نماز ؟ کیسا روزہ ؟ شریعت کیسی ؟ خدا کون ؟ بندہ کہاں ؟ کہتا ہوا زندگی بن جاتا ہے یا پھر کیسی طریقت ؟ کس کا عرفان ؟ تصوف کیا ؟ روحانیت کیسی ؟ یہ سب صوفیوں کی خرافات ہیں ، مشرکانہ عقیدے ہیں۔ ایرانی اثرات کی چھاپ ہے ، ویدانت کی صدائے بازگشت ہے۔ رہبانیت کا جال ہے ، بے عملی کی راہیں ہیں ، کہتا ہوا مادہ پرست بن کر رہ جاتا ہے۔ گویا ایک طرف کسواں ہے اور دوسری طرف کھائی۔ ایک طرف زندگی ہے تو دوسری طرف مادہ پرستانہ ذہنیت۔ صوفیہ کرائم نہ یہ ہیں نہ وہ۔ بلکہ وہ صحیح معنی میں موقد ہوتے ہیں اور توحید ہی ان کا اوڑھنا بھوننا ہوتی ہے۔ یہاں عینیت اور غیریت کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کیونکہ تصوف کے متعلق ساری غلط فہمیاں یہیں سے پیدا ہوتی ہیں اور کفر و شرک کے تمام فتووں کا آغاز یہیں سے ہوتا ہے۔ جو لوگ حق اور خلق میں غیریت محض کے قائل ہیں ، ان کا کہنا ہے :

۱۔ اگر ذات حق اور ذات خلق میں غیریت نہیں ، خالق و مخلوق اور عابد و معبود میں غیریت نہیں تو انبیائے کرام علیہم السلام کی بعثت کیوں ہوئی ؟ شرعیات کا نزول کیوں ہوا ؟ تقویٰ اور اعمال صالحہ کا حکم کس کو دیا جا رہا ہے ؟

نہجہ اس سے ہماری مراد مسلمانوں کا وہ طبقہ ہے جو صرف اسی چیز کو مانتا ہے جس کو وہ چشم سر دیکھ لے یا زیادہ سے زیادہ ضابطہ اخلاق پر بھی یقین رکھتا ہے لیکن دوسری طرف روحانیت کی طرف سے اپنی آنکھیں اس طرح بند رکھتا ہے جیسے شترہ سورج سے اپنی آنکھیں بند رکھتی ہے۔ یہ طبقہ علم استدلال سے مالا مال ہے لیکن علم لدنی سے ہٹی دامن ، اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے بھی اس طبقہ کے دماغوں کو توغوب روشن کر دیا ہے لیکن دلوں کو برسی طرح محجوب رکھا ہے۔

۲۔ اگر ذات عبد کی غیریت کا انکار کیا جائے تو پھر کیا ذات حق ہی تمام نقائص و معائب کا مرجع قرار دی جائے گی؟ رحمت و لغت کا مستحق کون ہوگا؟ سعادت و شقاوت، کفر و اسلام، اطاعت و عصیان کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ کیا یہ کھلا کھلا زندہ و لحاد نہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ کو ذمائم و نقائص کا مرجع قرار دیا جائے۔

۳۔ اگر ذات عبد اور ذات رب میں غیریت کی کوئی وجہ متحقق نہ ہو تو ذات واحد میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا مثلاً نزدیک کچھ چاہتا ہے اور غم و کچھ، جو زید کا ضد ہے۔ اور چونکہ عینیت میں یہ دونوں باہم متحد اور ذات حقیقی حق کے جزو واحد بن جاتے ہیں لہذا ذات مطلق میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ اسی طرح علم و جہل، احتیاج و غنا، حدوث و قدم، موت و حیات، کفر و اسلام، رنج و راحت وغیرہ اضداد کا اجتماع ذات حق میں جائز ہو جائے گا اور یہ امر بدہمت باطل اور خلاف عقل ہے۔

۴۔ قرآن حکیم ذات عبد کو غیر مان رہا ہے اور ذات عبد کو فقیر، امین، خلیفہ اور ولی قرار دے رہا ہے۔ ذات عبد کا انکار فقر و امانت، خلافت و ولایت کی تکذیب ہے۔ متذکرہ بالا سوالات میں ایک بات بھی ایسی نہیں جس کا صوفیہ انکار کرتے ہوں، لیکن اس کے باوجود وہ عینیت بھی مانتے ہیں۔ عینیت اور غیریت کا قائل ہونا بظاہر اجتماع نقیضین کا قائل ہونا معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت اس کی یہ ہے کہ صوفیہ کرام من وجہ عینیت کے قائل ہیں اور من وجہ غیریت کے، ایسی صورت میں اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا۔ باپ اور بیٹا ایک دوسرے کے نقیض ہیں لیکن اس کے باوجود ایک ہی شخص باپ بھی ہوتا ہے اور بیٹا بھی۔ بیٹا وہ اپنے باپ کا ہے اور باپ وہ اپنے بیٹے کا ہے، گویا وہ من وجہ بیٹا ہے اور من وجہ باپ۔ اسی طرح حق اور خلق میں من وجہ عینیت ہے اور من وجہ غیریت۔

عینیت اور غیریت کا اطلاق مختلف طریقوں سے تین معنی میں ہوتا ہے۔

۱۔ پہلے معنی تو یہ ہیں کہ عینیت، دو مفہموں کا مصداق من کل الوجوہ ایک ہونا ہے یعنی دو چیزوں ہر طرح سے ایک ہوں اور ان دونوں میں کوئی فرق نہ ہو جیسے انسان اور حیوان مطلق یا زید اور ذات زید۔ ان دونوں میں کوئی غیریت نہیں۔ ہر ایک دوسرے کا عین ہے جو انسان

ہے وہی حیوان ناطق ہے اور ہر حیوان ناطق ہے وہی انسان ہے۔ اسی طرح زید اور ذات زید دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں۔ اور غیریت یہ ہے کہ دونوں میں کسی قسم کا تغایر اور امتیاز نہ ہو یعنی دونوں میں فرق ہو۔

عینیت اور غیریت کی اس تشریح میں باہم تناقض ہے جس سے دونوں کا باہم ایک محل میں جمع ہونا محال ہے اور دونوں کا کسی محل سے مرتفع ہونا بھی محال ہے۔ عینیت اور غیریت کے متباد معنی یہی ہیں۔ لغوی معنی بھی یہی ہیں۔ اور عرف عام میں ان کا استعمال بھی یہی معنی میں ہوتا ہے۔ معقولین بھی یہی معنی مراد لیتے ہیں۔

مذکورہ بالا تشریح کی رو سے کوئی موجود شے خواہ وہ حادث و مخلوق ہو جیسے زمین و آسمان کی ساری چیزیں یا قدیم و غیر مخلوق جیسے صفات باری تعالیٰ، باری تعالیٰ کی عین نہیں۔ مخلوقات کا عین نہ ہونا تو بالاتفاق اہل عقل و نقل کے پاس مسلم ہے اور صفات کا عین نہ ہونا صرف جمہور اہل سنت کے پاس ہے جبکہ حکماء اور معتزلہ صفات کو عین ذات کہتے ہیں اور ظاہر قرآن اہل سنت کی تائید کرتا ہے کیونکہ حاجی اللہ تعالیٰ نے خود کو علیم و حکیم اور سمیع و بصیر فرمایا ہے جس کے معنی ذو علم اور ذو حکمت، ذو سمیع اور ذو بصیر کے ہیں۔ اگر علم و حکمت اور سمیع و بصیر کو عین ذات قرار دیں تو ذو علم اور ذو حکمت، ذو سمیع اور ذو بصیر کے معنی ذو نفسہ ہوں گے جو ایک بے معنی بات ہوگی۔ قرآن و حدیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ صفات زائد علی الذات ہیں۔ صفات ذات نہیں البتہ ذاتیات ہیں اور اسی لیے غیر متفک عن الذات ہیں۔ اس تشریح کے اعتبار سے کوئی شے عین ذات حق نہیں، لہذا سب ممکنات و صفات بھی غیر ذات ہوتے۔

۲۔ دوسرے معنی یہ کہ عینیت کی تو وہی تفسیر لی جائے جو اوپر بیان ہوئی اور غیریت کے معنی دو چیزوں میں سے کسی ایک کا دوسرے کے بغیر موجود ہو سکتا ہے جہاں ہے۔ اس تفسیر سے عینیت اور غیریت میں باہم تناقض تو نہیں مگر تضاد ہے یعنی دونوں ایک محل میں صادق نہیں آسکتے مگر دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں جیسا کہ مذہب ہوتے ہی ہیں۔ یہ مشکلیں کی اصطلاح ہے۔ اس

یعنی جواز الانفکاک بین الشیئین و لہم جانب واحد و بعانہ آخری عدم التلازم بین الشیئین۔

تفسیر کے اعتبار سے ذات حق اور ذات خلق میں عینیت نہیں بلکہ غیریت ہے کیونکہ اس تفسیر کے اعتبار سے غیریت کے معنی ہیں ایک شے کا دوسری شے کے بغیر موجود ہو سکتا مگر دوسری اس کے بغیر موجود نہ ہو سکے۔ ذات خلق، ذات حق کے بغیر موجود نہیں ہو سکتی لیکن ذات حق ذات خلق کے بغیر موجود ہو سکتی ہے اور فی الواقع تخلیق کائنات سے پہلے موجود تھی ہی اور خلق کے فنا ہونے کے بعد بھی موجود رہے گی ہی۔ لہذا غیریت ثابت ہو گئی۔ ذات حق اور ذات خلق میں عینیت کی نفی اور غیریت کا اثبات ہو گیا یعنی ذات اور صفات میں اس تفسیر کی بنا پر نہ عینیت ہوئی نہ غیریت۔ عینیت اس وجہ سے نہ ہوئی کہ اس کے معنی تھے دو چیزوں کا بالکل ایک ہونا مگر جب صفات نہ اند علی الذات ہیں تو عینیت کہاں رہی اور غیریت اس لئے نہ ہوئی کہ یہاں ذات و صفات کے بغیر اس لئے موجود نہیں ہو سکتے کہ صفات، تحقق میں ذات کے تابع ہیں اور ذات متبوع۔ اور یہ ایک حقیقت ہے تابع کا وجود متبوع کے بغیر ممکن نہیں۔ اور ذات، صفات کے بغیر اس لئے نہیں پائی جاسکتی کہ ایسی صورت میں ذات کا صفات کا الیہ سے خالی ہونا لازم آتا ہے، جو محال ہے۔ لہذا ذات و صفات ایک دوسرے کو مستلزم ہوئے اور یوں عینیت اور غیریت دونوں مرتفع ہو گئیں۔

۳۔ تیسرے معنی میں عینیت کے معنی یہ ہوں کہ ایک شے کا دوسری شے کی طرف محتاج فی الوجود ہونا، خواہ دوسری شے پہلی کی محتاج نہ ہو اور غیریت کے معنی وہ ہوں جو معنی اول میں بیان ہوئے یعنی دونوں اشیاء میں کسی قسم کا تغایر و امتیاز اور فرق ہونا۔ اس تفسیر کی رو سے عینیت و غیریت میں نہ باہم تناقض ہے اور نہ تضاد بلکہ دونوں کا ایک محل میں جمع ہونا ممکن ہے مثلاً زید اور اس کی صفات، کہ صفات کا وجود، ذات زید کے بغیر ممکن نہیں اس لئے عینیت صادق آئی اور دونوں باہم ممتاز بھی ہیں اس لئے غیریت بھی صادق آئی۔ یہ صوفیہ کی اصطلاح ہے۔

اس تفسیر کی رو سے ذات حق اور ذات خلق میں عینیت بھی ہے کیونکہ ذات خلق، ذات حق کی محتاج ہیں، اگرچہ ذات حق احتیاج سے بری ہے۔ اور غیریت بھی ہے کیونکہ ذات حق اور ذات خلق میں وکھوں طرح کا فرق ہے۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔

ذات حق اور ذوات خلق کا فرق

| ذات حق | ذوات خلق |
|---|--|
| ۱۔ بے صورت، لوازم صورت سے منزہ۔ | ۱۔ صورت ہے، لوازم صورت یعنی تعین و تمیز اور حد و مقدار رکھتے ہیں۔ |
| ۲۔ وجود ذاتی رکھتی ہے۔ قائم بالذات اور متصور بالذات ہے۔ عدمیت سے منزہ ہے۔ | ۲۔ وجود ذاتی نہیں رکھتے۔ ثابت فی العلم ہیں۔ عدم اضافی ہیں۔ |
| ۳۔ صفات وجودیہ سے موصوف ہے یعنی سبعہ صفات حیات، علم، ارادہ، قدرت، سماعت، بصارت اور کلام سے متصف ہے۔ | ۳۔ صفات عدمیہ سے موصوف ہے یعنی موت، جہل، اضطراب، عجز، صمیمیت اور بجمیت سے متصف ہے۔ |
| ۴۔ قابلیت امکانیہ سے منزہ ہے، کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے اور فعال حقیقی ہے۔ | ۴۔ قابلیت امکانیہ و فعلیہ رکھتے ہیں، فعل نہیں۔ یہی قابلیت فعلیہ کسبیت ہیں کیونکہ اس کی ذاتیات ہیں۔ انہی کو اقتضادات، استعدادات، لوازم ذاتیہ یا شکلات کہتے ہیں۔ |

موصوفہ کرام! اس معنی ثالث کے اعتبار سے ذات خلق کو ذات حق کا عین کہتے ہیں

مثلاً حضرت مولانا عبد الرحمن جامی فرماتے ہیں :

ہم سایہ و ہم نشین و ہم رہ ہمہ اوست
در دلق گدا و اطلس ہمہ اوست
در انجمن فرق و نہاں خاصۂ جمع
باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست

(جامی)

(ہم سایہ و ہم نشین اور ہم راہ وہی ہے۔ فیکر کی گدڑی میں بھی وہی اور بلا شاہ کی خلعت میں بھی وہی۔ انجمن تفرقہ میں بھی وہی اور نہاں خانہ جمع میں بھی وہی۔ خدا کی قسم وہی پھر خدا کی قسم وہی۔) نیز فرماتے ہیں :

غیر یک ذات در دو عالم کو
لیس فی الکائنات الا هو (جائی^۱)
(دو عالم میں اس ذات (ملکیت) کے سوا کون ہے ؟ کائنات میں
اس کے سوا کوئی نہیں)

لیکن یہ عینیت من کل الوجوہ نہیں۔ بلکہ من وجوہ عینیت ہے اور من وجوہ غیریت۔ حضرت جامیؒ ہی نے اس کو بڑی خوبصورتی سے واضح فرمایا ہے :

گرد طالب شر بود و گرد کا سبب خیر
گرد صاحب خالقہ و گرد را سبب دیر
از روئے تعین ہمہ غیر اند نہ عین
و از روئے حقیقت ہمہ عین اند نہ غیر (جائی^۱)
(خواہ طالب شر ہو یا کا سبب خیر، خواہ خالقہ نشین ہو یا دیر نشین)
بہ اعتبار تعین سبب غیر حق ہیں نہ کہ عین حق۔ لیکن از روئے حقیقت
سبب عین حق ہیں نہ کہ غیر حق۔)

یعنی باعتبار تعین غیریت ہے اور باعتبار حقیقت عینیت۔ اس طرح خلق من وجوہ غیر حق ہے اور من وجوہ عین حق۔ یہاں یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ احکام باعتبار تعین ہوتے ہیں، باعتبار حقیقت نہیں مثلاً چمڑے کی ٹوپی اور چمڑے کا جوتا، باعتبار حقیقت (چمڑے) دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں لیکن باعتبار تعین (صورت) دونوں ایک دوسرے کے نہیں۔ ٹوپی کا حکم یہ ہے کہ اسے سر پہ رکھا جائے اور جوتے کا حکم یہ ہے کہ اسے پاؤں میں پہنا جائے۔ کیا کوئی باہوش انسان گوارا کر سکتا ہے کہ ٹوپی اس کے پاؤں میں پہنا دی جائے اور

جو تا اس کے سر پر رکھ دیا جائے۔ اسی طرح باعتبار وجود، عبد و رب ایک دوسرے کا عین ہونے کے باوجود عبد، عبد ہی رہے گا اور رب، رب ہی رہے گا۔ حضرت علی الدین ابن عربیؒ فتوحات مکیہ میں فرماتے ہیں :

انه ليس للعبد في العبودية نهاية حتى يصل اليها
ثم يرجع سربا كما انه ليس للرب حد ينتهي اليه
ثم يعود عبدا فالسرب سرب غير نهاية والعبد
عبد غير نهاية -

(عبد کے لیے عبودیت کی کوئی انتہا نہیں کہ اس کو پالے اور
پھر رب بن جائے جس طرح کہ رب کے لیے کوئی حد نہیں کہ وہ
ختم ہو جائے اور وہ عبد بن جائے، اس لئے رب، رب ہے
بلا انتہا اور عبد، عبد ہے بلا انتہا)

پھر اسی مفہوم کو ایک لطیف شعر میں یوں ادا کیا ہے :

العبد عبد وان ترقى

والسرب سرب وان تنزل

(جندہ، بندہ ہے اگرچہ لاکھ ترقی کرے اور رب، رب ہے،
خواہ کتنا ہی نزول کرے۔)

اور حضرت شاہ کمال الدینؒ اس سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ بیان فرماتے ہیں :

صوفیہ کا یاد رکھو قاعدہ کلیہ

خلق نہ ہو جائے حق، عبد نہ ہو جائے رب

عطر کو کہنا شراب، آب کو کہنا مراب

خوب کو کہنا خراب، کذب ہے اسے بے ادب (شاہ کمال الدینؒ)

اور حضرت جامیؒ بڑے واضح الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

”اطلاق اسمی مرتبہ الوہیت چوں اللہ ورحمن وغیرہا براتب

کونیہ عین کفر و محض زندقہ است و ہمچنین اطلاق اسمائِ مخصوصہ
بمراتب کونیہ پر مرتبہ الہیہ غایت ضلال و نہایت خذلان
باشد۔

(مراتب کونیہ پر مرتبہ الوہیت کے اسماء مثلاً اللہ اور رحمن وغیرہ
کا اطلاق، عین کفر اور فاعل زندقہ ہے اور اسی طرح مراتب کونیہ
کے اسمائِ مخصوصہ کا اطلاق، مرتبہ الہیہ پر بے حد گمراہی اور
بے انتہا رسوائی کی بات ہے)

اے بزدل، گمان کہ صاحب تحقیق
وند صفت صادق و یقین صدیقی
ہر مرتبہ اند وجود حکمے دارد
گرفرق مراتب نہ کنی زندیقی (جائی!)

(اے مخاطب! تیرا یہ گمان ہے کہ تو صاحب تحقیق ہے اور صدق
و یقین سے متصف صدیق ہے (تو اس بات کو ذہن نشین رکھ کہ)
وجود ہر مرتبہ میں ایک جدا گانہ حکمہ کہتا ہے۔ اگر تو نے فرق مراتب
نہ کیا تو تو صاحب تحقیق یا صدیق نہیں بلکہ زندیق ہے۔)

حضرت مصنف قدس سرہ کے بیان کے مطابق مراتب وجود کو ایک مرتبہ پھر دیکھ لیں

| احدیت | وحدت | واحدیت | ارواح | امثال | اجسام | انسان |
|-------------|------|--------|-------------|-------|-------|-------------|
| مراتب الہیہ | | | مراتب کونیہ | | | مرتبہ جامعہ |

یہ بات بھی یہاں سمجھ لینا چاہیے کہ الہیت، حضرات خمسہ میں کوئی الگ حضرت نہیں
ہے۔ مصنف قدس سرہ نے بھی اس کو الگ حضرت قرار نہیں دیا۔ دیگر صوفیہ کرام بھی
اس کو واحدیت ہی کا دوسرا نام بتاتے ہیں کیونکہ ربوبیت اسی سے متعلق ہے اور
واللہمما الہ واحد سے بھی یہی استفادہ ہوتا ہے۔ انشاء اللہ آگے بھی اس کی

وضاحت ہوگی۔

فرق مراتب کی بات جملہ معترفہ کے طور پر درمیان میں آگئی۔ گفتگو عنینیت اور غیرت سے متعلق ہو رہی تھی۔

عنینیت محضہ کی غلط فہمی سے دُور رکھنے کے لیے صوفیہ کرامؒ بعض اوقات "علم و معرفت" کی شرط کا اضافہ کر دیتے ہیں یعنی وہ کہتے ہیں کہ عنینیت کا اثبات صرف عارف کے لیے درست ہے اور بعض اوقات علم و معرفت کے ساتھ "استغراق" کی شرط بھی بڑھلاتے ہیں یعنی معرفت میں اس قدر استغراق ہو جائے کہ خلق کی طرف حتیٰ کہ خود اپنی ہستی کی طرف بھی التفات نہ رہے۔ اس استغراق کے عالم میں ایک عارف کی زبان یوں گویا ہوتی ہے۔

| | |
|--------------------------|-------------------------|
| من کیم من مرا نمی دانم | ایں سخن از کجائی دانم |
| خوش زاد صد کہ می شنوم | غیر آں دلربا نمی دانم |
| ایں نظارہ کہ می کند چشم | غیر آں مہ نقا نمی دانم |
| مقصود ہر کار و جنبش اعضا | تدرت جسم را نمی دانم |
| ایں نہ دانستی نہ دانائی | از من بے ریا نمی دانم |
| دی شنیدم ز محسوس سماں | کیں ہمہ جز خدا نمی دانم |

اے محقق بحق ز خود مجھز

غیر حق را بقا نمی دانم

(میں کون ہوں؟ میں اپنے آپ کو نہیں جانتا۔ اور یہ بھی نہیں جانتا کہ یہ بات میں کس مقام سے کہہ رہا ہوں۔ میں جب اچھی اور سوتیلی آواز سنتا ہوں تو اس دلربا (محبوب حقیقی) کے سوا کسی اور کی

* یہ نزل حضرت شاہ سید پر حسین قادری المتانی (اول) متوفی ۱۳۰۵ھ کی ہے۔ آپ محقق تخلص فرماتے تھے۔ آنجناب اس غیر (مرتب) کے جدا علی ہیں۔

• حضرت شاہ سید احمد قادری المتانی المعروف بہ نکتہ مناشہ محترم متوفی ۱۳۷۱ھ آپ حضرت مصنف قدس سرہ کے فرزند اور حضرت محقق قدس سرہ کے شیخ ادا ماموں تھے اور شمر بھی۔

نہیں سمجھتا۔ میری آنکھ جو نظارہ بھی دیکھتی ہے میں اس کو اس مرتعاً
(محبوب حقیقی) کے سوا کسی اور کا نہیں سمجھتا۔ ہر کام کے قصد اور اعضاء
کی جنبش کو میں قدرت جسم پر معمول نہیں کرتا بلکہ یہ ارادہ اور فعل دونوں
اسی کی طرف سے ہیں۔ یہ نادانی اور دانائی میں اپنی طرف سے نہیں
سمجھتا بلکہ یہ بھی اللہ ہی کے اختیار میں ہے) میں نے اپنے شیخ محرم سے
سننا ہے وہ فرماتے تھے کہ میں اس ہنگامہ عالم کو اس کے سوا نہیں سمجھتا
یعنی چیز دی ہے مطلب یہ کہ ہم ماسوا کو جانتے ہی نہیں کہ کیا ہے جو
ہے وہ بس حق ہی حق ہے۔ اے محقق! حق کے لئے خود سے گزر
جا کیونکہ میں نہیں سمجھتا کہ بقا غیر حق کو بھی ہے مطلب یہ کہ حق باقی ہے
اور باقی فانی اس لئے خود کو حق میں فنا کر دے تاکہ تو بھی فنا سے
محفوظ ہو جائے۔)

غرض علم و معرفت اور استغراق کی شرطوں کو جمع کر دیا جائے تو یہ مفہوم مستفاد ہو گا کہ "یعینیت
کا اثبات من وجہ ہے اور وہ بھی عارف مستغرق کے لئے، نہ کہ ہر کس و نا کس کے لئے" اور یوں
عالم ذات سے الگ نہیں۔

۵۵۸ "کوئی اسم بھی دوسرے اسم سے علیحدہ نہیں۔" ذات کا ظہور، صفات کے
بغیر ممکن نہیں۔ ذات کی یافت من حیث الذات ممکن نہیں۔ ذات کی یافت صرف صفات ہی
سے ہو سکتی ہے۔ صفت ظہور ذات کا نام ہے۔ صفات باعتبار مفہوم غیر ذات ہیں یعنی
جدا جدا اعتبارات ہیں اور ان کے جدا جدا معانی و آثار۔ مولانا جامیؒ کے الفاظ میں صفات
"من حیث التحقق والمحصل" عین ذات ہیں اور "من حیث مایفہم العقول" غیر ذات۔
مثلاً عالم صفت علم کے اعتبار سے ذات کا نام ہے۔ اسی طرح قدیر باعتبار قدرت، سمیع
باعتبار سماعت اور کلیم باعتبار کلام ذات ہی کے اسماء ہیں۔ مفہوم ومعنی کے لحاظ سے یہ ایک
دوسرے سے ممتاز بھی ہیں، متغایر بھی ہیں اور جدا جدا بھی، لیکن تحقق و حصول یعنی منشاء کے
لحاظ سے عین ذات ہیں کیونکہ یہاں ایک ہی ذات ہے اور اسماء و صفات اس کی مختلف نسبتیں

اور اعتبارات ہیں۔ مرتبہ وحدت چونکہ مقام اجمال ہے اس لیے یہاں اسما و صفات تو ہوتے ہیں لیکن الگ الگ نہیں ہوتے۔

۵۹ یہاں کثرت ظاہر نہیں، یعنی کثرت ہوتی تو ہے، مگر بالقوہ، نہ کہ بالفعل۔ ظہور کے لیے ضروری ہے کہ بالفعل ہو۔ بالقوہ سے ظہور نہیں ہوتا۔ اس لیے اس مرتبہ میں کثرت ہونے کے باوجود ظاہر نہیں۔

۶۰ اس موقع پر اعتبار کو سمجھ لینا چاہیے۔ تصوف میں اعتبار کا لفظ بالعموم حقیقت کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ ہر وہ شے اعتباری ہے، جو حقیقی نہیں۔ اور ہر وہ چیز اعتباری ہے جو ظنی اور وہمی ہے۔ اگر جی جلا کر تیز گھمائیں، ایک دائرہ سا بن جائے گا۔ کیا یہ دائرہ حقیقی ہے؟ ہرگز نہیں، ظنی ہے، وہمی ہے اور اسی لیے اس کو اعتباری کہا جائے گا۔ حقیقۃً اگر جی کا جلتا ہو اس کا جو ایک نقطہ روشن ہے، دائرہ کی صورت میں نمودار ہو رہا ہے۔ اسی طرح ایک ذات حق ہی حقیقی ہے اور اس کے سوا جو کچھ ہے اعتباری ہے۔ ہر تنزل، ہر تعین، ہر تنقید اعتباری ہے اور ساری کائنات اعتبارات ہی کا مجموعہ ہے۔

وجود اندر کمال خویش سادیت

تعینہا امور اعتباریست

(وجود اپنے کمال میں جاری ہے اور تعینات امور اعتباری ہیں)

یہ امر لائق توجہ ہے کہ کائنات میں جو کچھ اب تک ہوا، ہو رہا ہے اور ہونے والا ہے، وہ باعتبار زمانہ تین حصوں میں ہی منقسم ہو سکتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل۔ ماضی گزر چکا جس کا اب وجود نہیں۔ مستقبل آیا نہیں لہذا وہ بھی غیر موجود۔ رہا حال جس میں ہم اپنے آپ کو پا رہے ہیں، اسی میں ہم تنقید ہیں اور اسی پر ہماری ہستی کا دار و مدار ہے۔ ایک وقت تھا کہ ماضی، ماضی نہ تھا بلکہ حال تھا اور ایک وقت ہو گا کہ مستقبل، مستقبل نہ ہو گا بلکہ حال ہو گا۔ بس حال ہی ہمارا نقد سرمایہ ہے۔ اسی پر ہمارا قبضہ ہے اور اسی کی بنیاد پر ہمیں یہ گمان ہے کہ ہماری بھی ایک ہستی ہے لیکن غور کریں اس حال کی حیثیت ہی کیا ہے۔ ہم اب "ہکتے" ہیں۔ اس کا تجزیہ کریں "الف" ادا ہوا تو ماضی ہو گیا اور "ب" مستقبل ہے۔ حال کہاں ہے؟

بس یہی مہم سی حدفاصل جو "الف" اور "ب" کے درمیان ہے یہ ایک نقطہ دہمی ہی تو ہو جو صرف اعتباری ہے۔ حقیقت کہاں؟ درحقیقت حال کا وجود ہی نہیں۔ ہم حال پر قائم تھے لیکن حال ہی نقطہ دہمی نکلا۔ تو پھر ہم کہاں رہے؟ وہ شاخ ہی نہ رہی جس پر آشیانہ تھا۔ تصوف ہی میں اعتبار کے ایک اور معنی بھی ہیں جس کو نہ سمجھنے کی وجہ سے بڑی غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں اور موتی رہتی ہیں۔ اعتبار کے ایک معنی ہیں "گزر جانا" ایسی صورت میں اس کا مصدر "عبور ہوگا۔ دوسرے معنی ہیں "عبرت لینا" ایسی صورت میں اس کا مصدر ہوگا "عبرت۔ عبرت لینا اور نصیحت حاصل کرنا صوفیہ کرام کا طریقہ رہا ہے۔ وہ ہر بات کو اپنے مطلب پر ڈھال کر عبرت و نصیحت حاصل کر لیتے ہیں۔ قرآن پڑھتے ہیں تو شیطان اور کفار کو اپنے نفس پر منطبق کرتے ہیں۔ پیغمبروں کا ذکر آتا ہے تو "نفس لوائمہ" مراد لے لیتے ہیں، "قلب سلیم" سمجھ لیتے ہیں۔ حتیٰ کہ قصہ سیلی مجنوں سن کر یا پڑھ کر خود کو مجنوں سمجھ لیتے ہیں، سیلی سے محبوب حقیقی مراد لے لیتے ہیں۔ اسی طرح ساقی کو شیخ اور شراب کو معرفت سمجھ لیا۔

اعتبار کے لیے ضروری نہیں کہ پورا قصہ ہی منطبق ہو جائے، بعض حصے سے بھی اعتبار لیا جاتا ہے خواہ دوسرا حصہ ناموافق ہی کیوں نہ ہو۔ یہ کوئی تفسیر تو ہے نہیں کہ سیاق و سباق مرتبط ہوں، شان نزول پیش نظر ہو۔ زبان و ادب کی لطافتیں ملحوظ ہوں۔ چنانچہ صوفیہ کرام "بالعموم آیات کا اعتبار بیان کرتے ہیں اور لوگ اس کو "تفسیر" سمجھ لیتے ہیں۔ مثلاً

وَمِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُفْجِكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ

اسی زمین سے ہم نے تم کو پیدا کیا ہے، اسی میں ہم تمہیں واپس لے جائیں گے اور اسی سے تم کو دوبارہ نکالیں گے۔ (طہ ۲۰ : ۵۵)

ایک صوفی اس کا اعتبار بیان کرتا ہے کہ ہم سب احدیت سے نکلے ہیں، فنا ہو کر پھر احدیت میں جا چھپیں گے اور دوبارہ احدیت سے نمودار ہوں گے۔ یا مثلاً :

إِنَّ الْمُلُوكَ إِذْ خَلَوْا أَزْوَاجًا لَقَدْ جَعَلُوا لِزَوْجِهِمْ أَسْمَاءً

بادشاہ جب کسی ملک میں گھس آتے ہیں تو اسے تباہ اور اس کے

معززین کو ذلیل کر دیتے ہیں۔

ایک صوفی اس سے یہ اعتبار لیتا ہے کہ جب سلطان الاذکار، شہر بدن میں داخل ہوتا ہے تو اس کی مادیت کو نیست و نابود کر دیتا ہے اور نفس کو جو بڑا مغز نہ بنا بیٹھا تھا ذلیل کر کے رکھ دیتا ہے۔ ایسے اعتبارات جب ایک عامی کے سامنے آئیں گے تو وہ تو یہی کہے گا کہ صوفیہ قرآن حکیم کی بڑی غلط تفسیر کرتے ہیں۔ لیکن اس میں قصور صوفیہ کا نہیں، اس عامی کا ہے جس نے سمجھا غلط۔ صوفیہ نے کہا "الف" اس نے سمجھا "ب" صوفیہ نے بیان کیا "اعتبار" یہ سمجھ بیٹھا "تفسیر"۔ چودہ سو برس سے آج تک ایک صوفی بھی ایسا نہیں گزرا جس نے "اعتبار" کو بعنوان "تفسیر" بیان کیا ہو۔ یا اس تفسیر کا انکار کیا ہو جو اس کے اعتبار کے مقابلے میں بیان کی جا رہی ہے۔ صوفیہ، تفسیر کے منکر نہیں، نہ عملاً نہ اعتقاداً۔ وہ بھی تفسیر اسی کو سمجھتے ہیں جو کتب تفسیر میں مفسرین نے لکھی ہے۔ لیکن صوفیہ اپنے حسب حال معنی (اعتبار) لے لیتے ہیں۔ مثلاً کسی نے حدیث بیان کی

"جس گھر میں کتا اور تصویر ہو اس میں رحمت کا فرشتہ نہیں آتا۔"

یہ ایک واضح المعنی حدیث ہے جس میں کسی قسم کا بہام ہے نہ عقدہ۔ اس کو شرح کی ضرورت ہے نہ تفسیر کی۔ لیکن ایک صوفی یہ حدیث سنکر بول اٹھتا ہے "سچ ہے، بس خانہ دل میں حرص کا کتا اور ماموئی اللہ کی تصویر ہو، اس میں فرشتہ قدس نہیں آتا۔" یہ اعتبار۔ کیوں درست نہیں؟ آخر اس میں کیا غیر شرعی بات ہے؟ یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ جو اعتبار خلاف شرع نہ ہو، وہ بالکل جائز اور درست ہے۔ بلکہ بعض اوقات یہ تفسیر سے زیادہ مؤثر اور مفید مطلب ہوتا ہے۔ صرف وہی اعتبار ناجائز اور مردود ہو گا جو خلاف شرع ہو۔ حضرت شاہ ولی اللہ اپنی کتاب الطاف القدس میں تحریر فرماتے ہیں:

"آگاہ رہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صنعت اعتبار کو تدبیر قرآن کے وقت نگاہ میں رکھا ہے اور اس کے موافق ایک دریا چھوڑ دیا ہے اور یہ علم اس کتاب (یعنی الطاف القدس) کے لائق نہیں۔ غرض کہ اعتبار ایک فن ہے، بہت بڑا اور عمدہ اور بہت وسیع میدان امید کہ تفسیر عرائس اور حقائق سلمیٰ اور اکثر

کلام شیخ اکبر اور شیخ الشیوخ سرور دینی سب اسی مقولہ اعتبار سے ہے۔

بالخصوص حضرت ابن عربیؒ اپنی تصنیفات میں اعتبار ہی بیان کرتے ہیں۔ جس کو جہلاً نے تفسیر سمجھ لیا اور ان سے بدظن ہو گئے۔ شیخ اکبر کے کلام میں اعتبار اور فلسفہ کی بہتات ہے اور یہ دونوں چیزیں سطحی ذہن رکھنے والوں کی سمجھ سے بالاتر ہیں۔ شیخ اکبرؒ پر زبان طعن دراز کرنے کی بس یہی ایک بنیادی وجہ ہے۔ اصطلاحات کا فرق۔ کلام کو ظاہر پر محمول کرنا، کلام میں حکم کے مقصد کو تلاش نہ کرنا، بڑی غلط فہمیاں پیدا کرتا ہے۔ آج امت مسلمہ کے کتنے لوگ ہیں جو ایسی غلط فہمیوں کی وجہ سے گروہ درگروہ منقسم ہو کر ایک دوسرے سے دست و گریباں ہیں۔ ایک مسئلہ علم غیب ہی کو لے لیجئے۔ دو گروہ بڑی شدت سے اس پر مباحثہ اور مناظرہ کرتے ملیں گے۔ آپ ان کی بحثوں کا پہاڑ کھود ڈالنے والے مولے ایک چوہے کے اور کچھ برآمد نہ ہو گا جس پر دونوں متفق ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ غیب کے معنی کا تعین ایک گروہ کچھ کرتا ہے اور دوسرا کچھ۔ آخر میں پتہ چلتا ہے کہ جس بات پر نزاع تھی وہ دونوں ہی کے پاس متفق علیہ ہے۔ آپ کسی جاہل سے کہیں میں ہمیں حیوان ناطق سمجھتا ہوں، پھر دیکھئے وہ کس طرح آپ سے لڑ پڑے گا حالانکہ آپ نے کوئی غلط بات نہیں کہی۔ علمی طور پر حیوان ناطق اور انسان میں کوئی فرق نہیں ہر ایک دوسرے کا عین ہے۔ جو انسان ہے وہ حیوان ناطق ہے اور جو حیوان ناطق ہے وہ انسان ہے۔ مگر یہ بات ایک جاہل چونکہ نہیں سمجھتا وہ تو بس لفظ حیوان ہی پر پھر جائے گا۔ اہل علم و دانش کو ایک دوسرے کا نقطہ نظر، مفہوم و مراد سمجھنا چاہیئے۔ پھر کوئی نزاع نہ ہوگی، اختلاف خواہ ہوتا رہے۔

غرض شیخ اکبرؒ بھی اسی سلسلے کا شکار ہیں کہ ان کے بیان کردہ اعتبار کو، ان کی اصطلاح کو لوگ سمجھ نہیں پاتے۔

۱۱۱ جب ساکھ حق تعالیٰ کی ذات کا اس اعتبار سے لحاظ کرتا ہے کہ وہ ذات اپنا علم اجمالی رکھتی ہے۔ اپنی ذات کی قابلیت کثرت (شیونات) کے ساتھ بطریق اجمال اور اک کرتی ہے کہ اغاد لاغیری، یعنی میں ہی موجود ہوں اور میرے سوا کوئی موجود نہیں

اور مجھ میں ظہور کی قابلیت و کثرت موجود ہے، تو اس مرتبہ کو وحدت کہتے ہیں۔ نیز اس مرتبہ کو انانے مطلق سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہاں چار اعتبارات جو محض صلاحیت ذات ہیں اور تعدد وجود نہیں رکھتے، ملحوظ ہوتے ہیں۔ وجود، علم، نور اور شہود۔ حق تعالیٰ نے انا فرما کر جانا، یہ جاننے والی ذات ہی تو وجود ہے، اور یہ جاننا، علم۔ پھر دیکھو خود پر ظاہر ہوا تو جانا لہذا یہ ظہور ہی تو نور ہے۔ خود کو دیکھا تو جانا لہذا یہ دیکھنا شہود ہوا۔ اس طرح وحدت میں یہ چار ذاتی اعتبارات ثابت ہوئے۔ یہاں یہ دوہم نہیں ہونا چاہیے کہ یہ وجود و علم اور نور و شہود، پہلے نہ تھے بعد ہوئے کیونکہ یہ مراتب ازلیہ ہیں نہ کہ کونیۃ حادثیہ۔ حق تعالیٰ حدوث سے منزہ ہے اس کے علم سے قبل جبل نہیں، اس کے نور سے قبل استعار نہیں۔ اس کے وجود سے پہلے عدم اور اس کے شہود سے پہلے غیبت نہیں۔ یہاں بات صرف اعتبارات کی ہے۔ یہاں یہ ذات کے اعتبارات ہیں، صفات نہیں۔

۱۔ وجود: اگر وجود کو صفت قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ ذات وجود پر مقدم ہے کیونکہ موصوف، صفت سے مقدم ہوتا ہے۔ ذات کا وجود پر مقدم ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ ذات بغیر وجود کے موجود تھی۔ جو بدیہۃً محال ہے لہذا صاف ظاہر ہے کہ وجود عین ذات ہے نہ کہ صفت ذات۔

۲۔ علم: بھی عین ذات ہے، کیونکہ علم صفاتی کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے معلوم کا احاطہ کرے، مگر ذات الہی غیر متناہی ہے، اگر وہ علم صفاتی کے احاطہ میں آجائے تو پھر غیر متناہی نہ رہے گی، اس لیے علم کو عین ذات ماننا ہی پڑے گا۔ اس میں شک نہیں کہ علم صفاتی بھی تنزلات و حوادث کی بہ نسبت غیر متناہی ہے مگر ذات بحت کی نسبت کرتے ہوئے اس کو غیر متناہی نہیں مانا جاسکتا۔

۳۔ نور: یہ بھی عین ذات ہے نہ کہ صفت ذات، جس کو امور زبسیہ میں سے سمجھا جاسکے۔

۴۔ شہود: یہ بھی عین ذات ہے۔

اس طرح ذات اس مرتبہ میں :

خود واحد ، خود موجود اور خود وجود
خود عالم ، خود معلوم اور خود علم
خود منور ، خود منور اور خود نور
خود شابد ، خود مشہود اور خود شہود

اس مرتبہ میں ذات ، مع صفات و اسماء و افعال ہے۔ جس کی طرف حضرت مصنف قدس سرہ نے ذات وجود ، صفت علم ، اسم نور اور فعل شہود کہہ کر لطیف اشارہ کر دیا ہے۔
لا تدرج الکل فی بطون الذات کامل مفصل فی الجمل اور
کالشجر فی الشواہ

کل ذات میں اسی طرح مندرج ہے جس طرح مفصل مجمل میں یا جیسے
درخت گٹھلی میں ہوتا ہے۔

یا جیسا کہ مورمہ رنگارنگی اور خوش آوازی کے ساتھ انڈے میں ہوتا ہے یا آگ اپنی قہرمانیوں
کے ساتھ حقیقی میں ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے صوفیہ کرام کہتے ہیں

خلق پیش از ظہور عین حق بود حق بعد از ظہور عین عالم
یعنی مطلق ظہور سے قبل عین حق اور حق ظہور کے بعد عین عالم

۶۲ "وحدت حقیقی : یعنی وہ وحدت جس میں کسی وجہ سے کثرت نہ ہو اور تجزی
کو قبول نہ کرے اور نہ اس کے مقابل اس کی کوئی ضد ہو۔ تجزی و تغیر ، ضدیت و انینیت اور
تشبیہ کو وہ قبول نہیں کرتی۔

۶۳ مرتبہ الجمع والوجود : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جمع باعتبار جانب ظہور ،
وحدت سے عبارت ہے اور اس مرتبہ کا باطن ہے۔ اور اس مرتبہ میں ذات من حیث الاسماء
والصفات پائی جاتی ہے یعنی اس مرتبہ تنزل میں ذات نے اسماء و صفات کی یافت کی ہے
اور یہاں اطلاق اسماء و صفات کا ذات پر صادق آیا ہے۔

۶۴ مرتبہ جماعہ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں ذات و صفات اور
ظہور و بطون دونوں شامل ہیں اور یہ مرتبہ دونوں کا جامع ہے۔

۶۵ احادیث جامعہ : دیکھو حاشیہ ذیل (نمبر ۶۶)

۶۶ احادیث جمع : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اعتبار ذات من حیث حی بلا

اعتبار امقاط صفات و اثبات صفات بھی اس مرتبہ میں

ہے۔ نیز صفات کا اعتبار اجمالی بھی اس میں مندرج ہے

اور اسی وجہ سے اس کو احادیث جامعہ بھی کہتے ہیں۔

۶۷ مقام جمع : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وحدت ہی ذات و صفات اللہ

بطون و ظہور کو اپنے اندر جمع کرتی ہے اور غلط ملط

نہیں ہونے دیتی۔

۶۸ حقیقۃ الحقائق : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذات حق تعالیٰ ہی ہر شے کی حقیقت

ہے۔ ہر شے کا وجود اعتباری ہے اور وہ اپنا وجود حق تعالیٰ سے پائے ہوئے ہے، اس لئے حق تعالیٰ

ہی حقیقۃ الحقائق ہے۔ چونکہ اس مرتبہ میں اس کا تعین اول ہے اس لئے اس کو حقیقۃ الحقائق

کہا جاتا ہے۔ اس کی ایک دوسری وجہ بھی ہے جو یہ ہے کہ صورت علیہ اور اعیان ثابتہ کو

حقائق امکانات کہتے ہیں۔ چونکہ مرتبہ وحدت، حقائق امکانات کا مرتبہ اجمال ہے اس لئے

یہ مرتبہ حقیقۃ الحقائق ہوا۔

۶۹برزخ البرازخ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ حق تعالیٰ اور جملہ برازخ کے

درمیان برزخ حاصل ہے۔

۷۰برزخ کبریٰ : اس کی وجہ تسمیہ بھی وہی ہے جو برزخ البرازخ کی ہے

اُدھر اللہ سے واصل، اُدھر مخلوق میں شامل

خواص اس برزخ کبریٰ میں ہے حرف مشدداً (غلام امام شہید)

دیکھو حاشیہ بالا نمبر (۶۹)

۷۱حقیقت محمدیہ : تو جانِ پاک مگر سیر نے اب و خاک اے نازنین

واللہ زجاں ہم پاک تر روحی فداک اے نازنین (جامی)

حقیقت محمدیہ، اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذات کا پہلا تعین

نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہوا۔ صوفیہ کرام کی اصطلاح میں ذات باعتبار یقین اول حقیقت محمدی کہلاتی ہے۔ مظہر حقیقی احدیت، حقیقت محمدی ہے اور باقی تمام مراتب موجودات جس کی تفصیل آگے آئے گی، مظہر حقیقت محمدی ہیں۔

تمام ذوات خلق میں انائے مطلق اور اس کے توابعات (وجود، علم، نور، شہود) کی نسبت یکساں ہے لیکن فرق اطلاقیہ کے ظہور کا ہے۔ ذوات الانسانیہ میں یہ ظہور بہ نسبت ذوات اشیاء کے زیادہ ہے۔ اسی وجہ سے انسان کو مظہر ذات کہا جاتا ہے اور دیگر ذوات اشیاء کو مظہر اسماء اب افراد انسانیہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی مظہر اتم ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انا اور اس کے اعتبارات کا ظہور یہاں کامل ہے۔ اسی لئے ذات حق کی تجلی اول کو حقیقت محمدیہ کہتے ہیں، جو یہی مرتبہ وحدت ہے۔

مکرار رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت اللہ تعالیٰ کا وہ نور ہے جو اسما و صفات کے ظہور سے پہلے چمکا۔ زمان و مکان کی تخلیق سے پہلے درخشاں ہوا۔ باعتبار تخلیق آپ اول المخلوقات ہیں اور باعتبار ظہور خاتم النبیین۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

كنت اول النبیین فی المخلوق و آخرهم فی البعث۔

میں عالم آفرینش میں تمام انبیاء سے پہلے ہوں اور عالم

ظہور و بعثت میں ان سب سے آخر میں ہوں

(ترجمان السنہ)

حضور ہی کے نور سے کل کائنات کی تخلیق ہوئی۔ حضور ہی جملہ کائنات کی اصل ہیں۔ حضور ہی خلاصہ موجودات ہیں۔ حضور ہی وجہ وجود کائنات ہیں۔ حضور ہی ان اسماء و صفات الہی کا اجمال ہیں جن کا ظہور کائنات کی تفصیل میں ہوا، چنانچہ اسی نور سے شمس و قمر روشن ہوئے۔ اسی نور سے عرش و کرسی قائم ہوئے۔ اسی نور سے لوح و قلم کو قیام ملا۔ اسی نور سے آسمانوں کو ایستادگی نصیب ہوئی۔ اسی نور سے بنم گیتی سجائی گئی۔

ہو نہ یہ پھول تو بیل کا ترنم بھی نہ ہو چمن دہریں کلیوں کا تبسم بھی نہ ہو
یہ نہ ساقی ہو تو پھرے بھی نہ ہو خمر بھی نہ ہو بزمِ توحید بھی دنیا میں نہ ہو تم بھی نہ ہو

خیمہ افلاک کا استادہ اسی نام سے ہے

بنص ہستی پیش آمانہ اسی نام سے ہے (اقبال)

اسی نور سے تاروں میں روشنی آئی۔ اسی نور سے کلیوں کو چٹک اور پھولوں کو مہک ملی۔ اسی نور کے جمال سے جنت آراستہ کی گئی۔ اسی نور کے جلال سے دوزخ بھڑکائی گئی۔ یہی نور قلب آدم میں نور بن کے اترا۔ یہی نور صلب آدم میں خیر البشر بن کے بظہر۔ اسی نور کی وجہ سے آدم مسجد ملائک بنے اور پھر اسی نور کے ظہور کی خاطر زمین پر اتارے گئے۔ بالآخر یہی نور، یہی حقیقت محمدیہ، صورت محمدیہ میں جلوہ گر ہوئی جو بشریت محمدیہؐ یا ذات محمدیہؐ ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت نوریتؐ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت بشریتؐ۔ حقیقت، صورت نہیں، صورت، حقیقت نہیں۔ پھر دو نہیں حقیقت کو حقیقت کہو، صورت کو صورت، نوریت کو نوریت کہو اور بشریت کو بشریت۔ دونوں کی خصوصیات الگ الگ اور دونوں کے لوازمات جدا جدا۔ پانی کی حقیقت ہائیڈروجن اور آکسیجن۔ پانی کی صورت شے سیال۔ ہائیڈروجن اور آکسیجن سے آپ غسل نہیں کر سکتے۔ پانی سے کر سکتے ہیں۔ برف کی حقیقت پانی، شے سیال اور برف کی صورت ٹھوس شے۔ پانی کو توڑ نہیں سکتے۔ برف کو توڑ سکتے ہیں۔ فاغہم۔

حق تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نور بھی کہا ہے اور بشر بھی۔ ایک مسلمان کے لئے حضورؐ کی نوریت اور بشریت دونوں کو تسلیم کرنا ضروری ہے۔ حضورؐ نور میں پورے خصائص نوریت کے ساتھ اور حضورؐ بشر میں پورے لوازم بشریت کے ساتھ۔ حضورؐ کی جہت نوریت اور جہت بشریت دونوں برحق ہیں۔ آپؐ کی کسی ایک جہت کو تسلیم کرنا اور دوسری کا انکار کر دینا نص قرآنی کی صریح خلاف ورزی ہے۔

نوریت کے متعلق نص قرآنی ہے :

قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ

بے شک تمہارے پاس اللہ کی طرف سے ایک روشنی اور واضح

کتاب آچکی ہے۔ (المائدہ ۵ : ۱۵)

اور بشریت کے متعلق نص قرآنی ہے :

إِنَّمَا أَكْبَرُكُمْ شِرْكَكُمْ

میں تو بس تمہارے ہی جیسا اک خبر ہوں

(الکہف ۱۸ : ۱۱۰)

نوریت اور بشریت میں مغایرت ضرور ہے لیکن تضاد نہیں کہ ایک محل میں دونوں کا اجتماع محال ہو۔ قرآن وحدیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دونوں جہتیں واضح طور پر سامنے آتی ہیں۔

بہ اعتبار نوریت : اِنِّیْ لَسْتُ کَاھِلٌ کَمَا بَیتُ عِنْدَ رَبِّیْ یَطْعَنِیْ

(مشکوٰۃ)

میں تم میں سے کسی کی طرح نہیں ہوں، میری شب گزاری اپنے

رب کے پاس ہوتی ہے وہ مجھے کھلاتا ہے، وہ مجھے پلاتا ہے۔

اور بہ اعتبار بشریت : جَنَکَ خُنْدَقٍ مِّنْ فَاتَوْنَ کَے سبب شکم مبارک پر درد و پتھر

بندھے ہیں۔ (شکال ترمذی)

بہ اعتبار نوریت : کُنْتُ نَبِیًّا رَّآدَمَ بَیْنَ الْمَاءِ وَالطِّیْنِ

(ترمذی)

میں اس وقت بھی نبی تھا جب آدمؑ مٹی اور پانی کے درمیان تھے۔

اور بہ اعتبار بشریت : عُمَرُ شَرِیفٌ جَالِیسٌ بِرَسٍّ کِی ہوئی تو غارِ حرا میں نبوت و بعثت

سے سرفراز فرمائے گئے۔ (کتب میر)

بہ اعتبار نوریت : اَوْتِیْتُ عِلْمَ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ

(حدیث)

مجھے اولین و آخرین تمام کا علم دیا گیا ہے۔

اور بہ اعتبار شہرت : وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَفْعَلُ فِي وَلَا يَكْفُرُ (احقاف ۴۶: ۹)

میں تو یہ بھی نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا کیا جائے گا اور تمہارے ساتھ کیا

یعنی گئے بر طارم اعلیٰ نشینم
گئے بر پشت پائے خود نینم (سعدی)

(کبھی میں آسمانوں کی بلندیوں کے حالات دیکھ لیتا ہوں اور

کبھی اپنی ہی پشت پا بھی نظر نہیں آتی)

بہ اعتبار نوریت : لی مع اللہ وقت لا یسعی ملک مقرب ولا نبی

و مرسل۔

حق تعالیٰ کے ساتھ میرا ک وقت ایسا بھی ہوتا ہے جس میں

کسی فرشتہ مقرب اور کسی نبی مرسل کی کمک سمائی نہیں ہوتی۔

فرشتہ گرچہ دارد قرب درگاہ

نگنجد در مقام لی مع اللہ *

اور بہ اعتبار شہرت : قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ

وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ

آپ کہہ دیجئے کہ میں تم سے یہ تو نہیں کہتا کہ میرے پاس اللہ

کے خزانے ہیں اور نہ میں غیب جانتا ہوں اور نہ میں تم سے یہ

کہتا ہوں کہ میں فرشتہ ہوں۔ (انعام ۴ : ۵۰)

بہ اعتبار نوریت : مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ

محمّد تمہارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں (الاحزاب ۳۳ : ۴۰)

اور بہ اعتبار شہرت : إِلَهُكُمْ إِلَهُاتٌ وَإِنَّكُمْ لَيَتَّبِعُونَ

آپ کو بھی مرنے والے اور انہیں بھی مرنے والے۔ (الزمر ۳۹ : ۱۷)

بہ اعتبار نوریت : وَتَوَلَّوْهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ *

* فرشتہ کو اگرچہ قرب درگاہ حاصل ہے مگر مقام لی مع اللہ میں اس کی بھی سمائی نہیں۔

آپ انھیں دیکھ رہے ہیں کہ وہ آپ کی طرف دیکھ رہے ہیں حالانکہ وہ دیکھتے نہیں ہیں۔
(الاعراف ۷ : ۱۹۸)

اور یہ اعتبارِ بشریت : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سرَّ

استنار وجہہ کانه قطعہ تمر (صحیح بخاری)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب خوش ہوتے تو آپ کا چہرہ انور چاند کے ٹکڑے کی مانند چمکنے لگتا۔

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا وَخَبِيرِنَا وَشَفِيعِنَا وَوَسِيلَتِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ
سَابِقًا لِخَلْقِ نُورِهِ وَآخِرًا ظُهُورِهِ وَسَرْمَتَهُ لِلْعَالَمِينَ
وَعَبُودِهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ۔

یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ صوفیہ کرام نے وحدت کو حقیقت محمدیہ کہا ہے، ذات محمدیہ نہیں کہا۔ ذات محمدیہ اور حقیقت محمدیہ دو بالکل جدا چیزیں ہیں۔ حقیقت محمدیہ کا ظہور تجلی اول میں ہوا جو اول ما خلق اللہ نوری سے ظاہر ہے اور ذات محمدیہ کا ظہور آج سے چودہ سو برس قبل مکہ مکرمہ میں حضرت عبد اللہ کی صلب اور حضرت آمنہ کی کوکھ سے ہوا۔ اگر حقیقت محمدیہ اور ذات محمدیہ کو خلط ملط کر دیا گیا تو یہ اختلاط کفر و شرک تک نہ پہنچا دے گا۔ ذات محمدیہ معلوم ہے اور حقیقت محمدیہ عالم۔ ان کو ایک قرار دینا معلوم کو عالم اور عالم کو معلوم۔ عابد کو رب اور رب کو عابد قرار دینا ہو گا۔ ممکن کو واجب اور واجب کو ممکن کر دینا ہو گا، جو کھلا کھلا کفر ہے۔

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ

یقیناً وہ کافر ہو گئے جنہوں نے کہا کہ خدا ہی تو مسیح بن مریم ہے

(المائدہ ۵ : ۷۲)

وہ پہلی چیز جو اللہ تعالیٰ نے پیدا کی، میرا نور ہے۔ اس حدیث کو ذرقانی نے شرعاً خواہ میں بطریق حسن ذکر کیا ہے۔

ذات مسیح، ذات حق نہیں۔ ذات محمدؐ بھی ذات اللہ نہیں۔ اگر ذات محمدیہ کو حقیقت محمدیہ یا حقیقت محمدیہ کو ذات محمدیہ سمجھ لیا گیا تو یہ ایک افسوسناک مغالطہ ہوگا۔ اسی قریب میں مبتلا ہو کر جہلاء نے راہ ادب چھوڑی۔ فرق مراتب مٹایا۔ ان نازک مسائل پر برسر منبر گفتگو کی۔ علامۃ المسلمین کو الجھنوں میں مبتلا کیا۔ ضلّوا و اضلّوا کے مصداق خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

مرتبہ وحدت یا حقیقت محمدیہ کو نور محمدیؐ بے شک کہا جاسکتا ہے۔ اس کی توجیہ بھی وہی ہے جو حقیقت محمدیہ کی ہے۔ چونکہ ذات محمدیؐ کامل اور اکمل ہے اس لئے نور کامل کا (جو انائے مطلق کا ایک اعتبار ہے) اس پر ظہور ہوتا ہے اور پھر اسی نور کامل سے اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ نور محمدیؐ سے اشیاء کی تخلیق ہوئی ہے۔ انا من نور اللہ وکل شئی من نور محمدؐ کا یہی مفہوم ہے۔

بعض حضرات صوفیہ نے عین الاعیان یا مرئوس اعظم کو حقیقت محمدیہ کہا ہے اور بعض عین الاعیان اور تجلی اعظم کے مرکب کو حقیقت محمدیہ کہتے ہیں۔ اس کے متعلق انشاء اللہ ہم وہاں عرض کریں گے جہاں اعیان ثابتہ اور ادب و ربوبیت پر گفتگو ہوگی۔

✽ میں اللہ کے نور سے ہوں اور ہر چیز میرے نور سے ہے۔ اگرچہ یہ حدیث کتب احادیث میں لفظاً مردی نہیں ہے تاہم معنی اس کی سند موجود ہے۔ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

”ان الله خلق قبل الاشياء نور نبيل من نوره فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله، ولم يكن ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا مبنة ولا نار ولا سماء ولا ملك ولا ارض ولا شمس ولا قمر ولا جن ولا انس فلما اراد الله تعالى ان يخلق المخلوق قسم ذلك النور باربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول القلم من الثلثي اللوح من الثلث العرش ثم قسم الجزء الرابع اربعة اجزاء - الى آخرها الحديث (رواہ)

نہ ملک بدیں فضائل نہ بشر بایں شمائل

تو دل ملک ربانی بدل بشر نشینی (فیاض حیدر آبادی)

اس موقع پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رویت و زیارت کے لیے ایک آزمودہ وظیفہ لکھتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو زیارت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے مشرف فرمائے (آمین)

”شب کو دو رکعت نماز نفل اس طرح پڑھیں کہ ہر رکعت میں گیارہ مرتبہ آیت الکرسی اور گیارہ مرتبہ سورہ اخلاص پڑھی جائے۔ سلام کے بعد ایک سو مرتبہ مندرجہ ذیل درود شریف پڑھیں

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْاَخْتِیْ وَآلِهِ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ

اس کے بعد یہ دعا کریں

اے اللہ! اے ارحم الراحمین! اپنے فضل و کرم سے میرے قلب کو منور کر دے اور مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت شریفہ سے مشرف فرما۔ (تین بار)

اس کے بعد داہنی کروٹ قبلہ رو ہو کر سو جائیں۔ انشاء اللہ تین ہی جمعوں میں زیارت مبارکہ نصیب ہوگی۔ ورنہ ایک سو مرتبہ استغفار، متعلقہ امور شریفیت کی پابندی اور ذوق و شوق شرط ہے۔

۲ عقل اول: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ علم الہی کی شکل کا وجود میں محل ہے۔ یہ علم الہی کا نور ہے جو تنزلات میں صوب سے پہلے ظاہر ہوا۔ اول ما خلق اللہ ۱ نعتل* سے اسی جانب اشارہ ہے۔

* پہلی چیز جو اللہ تعالیٰ نے پیدا کی وہ ۱ العقل ہے۔ ابو الشیخ والطبرانی وغیرہما عن ابی امامۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ و ابن نعیم فی الحلیۃ عن عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فی مسند الفراءوس۔

۳۷ عقل اول اور قلم اعلیٰ، درحقیقت ایک ہی نور کے دو نام ہیں۔ جب اس نور کی نسبت عابد کی جانب کی جاتی ہے تو اس کو "عقل اول" کہتے ہیں اور جب اس نور کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب کی جاتی ہے تو اس کو "قلم اعلیٰ" کہتے ہیں۔ پھر عقل اول سے جو دراصل نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، ازل میں جبریل علیہ السلام پیدا کیے گئے اور ان کا نام روح الامین رکھا گیا کیونکہ وہ ایک ایسی روح ہیں جن کو اللہ تعالیٰ کے علم کا خزانہ بطور امانت سپرد کیا گیا ہے۔ اس نور کی اضافت جب انسان کامل کی جانب ہوتی ہے تو وہ روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے لقب سے ملقب ہوتا ہے۔ قلم اعلیٰ عقل اول اور روح محمدی (روح اعظم) کی تعبیر جو ہر فرد سے کی جاتی ہے۔ منفاہر خلقیہ میں ہمیں ہونے کے طور پر جو ابتدائی تعینات حق میں، انہیں قلم اعلیٰ کہا جاتا ہے۔

۳۸ روح اعظم یا روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اس لئے کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اول ما خلق اللہ روحی جی ارشاد فرمایا ہے (تفصیل مندرجہ بالا حاشیہ میں گزر چکی)

۳۹ لغت میں تجلی کے معنی ظاہر کرنے اور ظاہر ہونے کے ہیں۔ اسما و صفات اور افعال الہی کا کسی پر چھینکا جانا تجلی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ذات مطلق کا ظہور لباس تعین ہی میں ممکن ہے، اسی لئے صوفیہ کرام کی اصطلاح میں لباس تعین کو تجلی کہتے ہیں۔ ہر وہ شان اور کیفیت و حالت جس میں حق تعالیٰ کا اس کی کسی صفت یا اس کے کسی فعل کا اظہار ہو تجلی ہے۔

اس مرتبہ وحدت کو تجلی اول اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مرتبہ فناء و الخفاء یا مرتبہ لا تعین سے اس کا ظہور ہوا ہے۔ نیز اس کو تجلی اول کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ تجلیات کا آغاز اسی مرتبہ وحدت سے ہوتا ہے۔ اس سے پہلے مرتبہ احدیت ہے، جس میں تجلی نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ تجلی کے لئے ایک متجلی اور ایک متجلی کا ہونا ضروری ہے اور احدیت میں اتینیت نہیں، اس لئے اس میں تجلی بھی ممکن ہے۔ احدیت میں نہ ناظر ہے نہ منظور تو جیسی؟

۷۶ یعنی یہ مرتبہ اصل جمیع قابلیات کا ایک عالم اجمالیہ بسیطیہ ہے۔ اس کا ظہور حسب سے پہلے ہوا ہے۔ یہ جمیع قابلیات کا ہیولی اور مبدا ہے۔ اسی وجہ سے اس کو — قابلیت اولیٰ بھی کہتے ہیں۔

۷۷ ناسوت یعنی عالم بشریت، عالم اجسام، اس کو ملک، عالم شہادت اور عالم محسوسات بھی کہتے ہیں۔

۷۸ ”ملکوت“ یعنی وہ عالم جو ملائکہ و ارواح سے مختص ہے۔

۷۹ ”جبروت“ یعنی مرتبہ صفات، مرتبہ وحدت، حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

۸۰ ”لاہوت“ یعنی مرتبہ ذات، گنج مخفی، ہویت مطلقہ۔

۸۱ ناسوت، ملکوت، جبروت اور لاہوت، یہ چار عوالم سمجھے جاتے ہیں درحقیقت

”لاہوت“ عالم نہیں بلکہ مرتبہ ہے کیونکہ ”عالم“ کا لفظ لاہوت پر صادق نہیں آتا۔ لفظ ”عالم“ ”علامت“ سے مشتق ہے۔ لغوی اعتبار سے عالم وہ ہے جس کے ذریعہ سے کوئی دوسری شے پہچانی جاسکے۔ اصطلاح صوفیہ میں ماسویٰ اللہ کو عالم کہتے ہیں، کیونکہ اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ کو باعتبار اسماء و صفات پہچانا جاتا ہے۔ عالم کا سر جز خواہ کتنا ہی چھوٹا اور عوام کی نگاہ میں خواہ کتنا ہی حقیر اور بے قدر کیوں نہ ہو، حق تعالیٰ کے کسی نہ کسی اسم کا مظہر ضرور ہے۔ اس لغوی اور اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ناسوت، ملکوت اور جبروت ہی عوالم ہیں — حضرت مصنف قدس سرہ کی مراد یہاں ان سے علی الترتیب مرتبہ اجسام، مرتبہ ارواح، مرتبہ صفات اور مرتبہ ذات ہے۔ یہ عوالم اس مرتبہ وحدت میں ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہیں کیونکہ مرتبہ وحدت اجمالی ہے جیسے گٹھلی میں برگ و بار اور شاخ و شجر ممتاز نہیں یا بیضہ میں بال و پر اور رنگ و آواز ممتاز نہیں، اسی طرح مرتبہ وحدت میں ذات و صفات اور اسماء و افعال موجود ہونے کے باوجود، ممتاز نہیں، کیونکہ امتیاز، تفصیل کا متقاضی ہوتا ہے اور تفصیل کی اس مرتبہ میں گنجائش نہیں۔

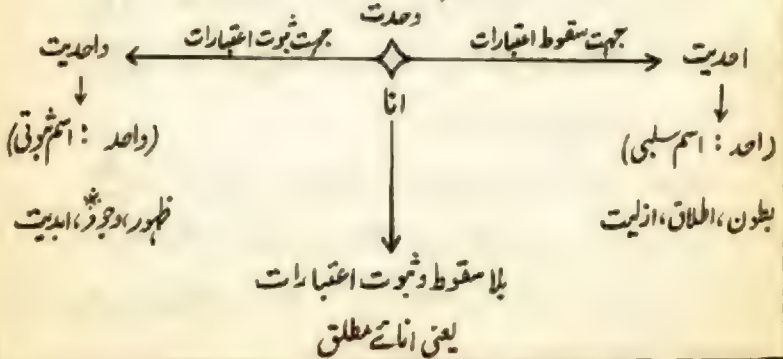
۸۲ یہ وحدت جو انائے مطلق اور قابلیت محض کا مرتبہ ہے۔ اس کی دو جہتیں بن جانی و

۱۔ پہلی جہت یہ ہے کہ اعتبارات اس سے ساقط ہوں، اس ذات سے متعلق کوئی

اعتبار قائم نہ ہو۔ یہ نری ذات کی یکتائی ہے، اس لیے اس کو احدیت کہیں گے۔ اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ مرتبہ احدیت میں ذات بلا اعتبار ہوتی ہے، ہر اعتبار یہاں ساقط ہوتا ہے، اسی لیے ذات کو اس مرتبہ میں احد کہتے ہیں واحد نہیں، کیونکہ احد سببی نام ہے اور واحد ثبوتی اور اسی لیے احد ہی کو محمد کہا گیا۔ محمد کہتے ہیں ٹھوس چٹان کو جس میں نہ کوئی چیز داخل ہو سکے، نہ اس سے کوئی چیز خارج ہو سکے۔ یہاں اسماء و صفات اور افعال کسی کا بھی اعتبار نہیں کیا جاتا، یا احدیت ہے۔ ذات بحت کے علاوہ یہاں کچھ نہیں۔ بطون، اطلاق اور ازلیت، وحدت کی اسی جہت (احدیت) سے متعلق ہے۔

۲۔ دوسری جہت یہ ہے کہ بے حدود بے شمار اعتبارات اس وحدت سے متعلق قائم ہوں، بلکہ اس میں مندرج ہوں۔ یہ ذات کی یکتائی جملہ اعتبارات کے ساتھ ہے، اس لیے اب اس کو واحدیت کہیں گے۔ اس مرتبہ میں ذات، نری نہیں رہتی بلکہ بے شمار اعتبارات بھی اس کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اسماء و صفات اور افعال بھی اس سے وابستہ ہوتے ہیں۔ اس میں ذات کو واحد کہتے ہیں احد نہیں، کیونکہ واحد ثبوتی نام ہے جب کہ احد سببی۔ اسماء و صفات اور افعال کا اعتبار اسی مرتبہ میں ہوگا جو واحدیت ہے۔ ذات کے ساتھ یہاں ہزاروں اعتبارات بھی ہیں، ظہور، وجود (یافت) اور ابدیت، وحدت کی اسی جہت (واحدیت) سے متعلق ہے۔ مندرجہ ذیل نقشہ انشاء اللہ ان جہتوں کے سمجھنے میں مدد دے گا۔

نقشہ جہات وحدت



۸۳ "ان دونوں اعتبارات" سے مراد جہت سقوط اعتبارات اور جہت ثبوت اعتبارات ہے۔

۸۴ "دیگر اعتبارات" سے مراد اسماء و صفات اور افعال ہیں، صوفیہ کرام ان کے لیے بھی اعتبارات کا لفظ ہی استعمال کرتے ہیں۔

۸۵ "وحدت میں کثرت بالفعل نہیں" کثرت یہاں بالقوہ ہوتی ہے کیونکہ وحدت ذات حق کا ایک ایسا مرتبہ ہے جس میں قابلیت کثرت ہے، بالقوہ نہ کہ بالفعل۔ ان قابلیت کثرت کو شئون ذاتیہ اور حروف عالیہ کہتے ہیں جو غیب الغیوب میں مخفی ہیں جس طرح شجر تخم میں، طاؤس بیضہ میں اور آگ سنگ جہماق میں۔

۸۶ یعنی وحدت، سقوط اعتبارات اور ثبوت اعتبارات کے بغیر ذات کی یکسانی کا نام ہے۔ یہ سقوط و ثبوت اعتبارات کے بغیر "انکسے مطلق" ہے۔

۸۷ یعنی وحدت، ذات کا ظہور اول ہے اور اسی بناء پر اس کو تجلی اول کہتے ہیں۔

۸۸ تجلی اول کے لیے دیکھو حاشیہ نمبر (۷۵)

۸۹ تنزل اول : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذات کا پہلا نزول اسی مرتبہ میں ہوا ہے۔

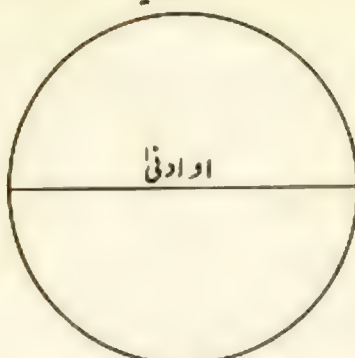
۹۰ حقیقۃ الحقائق : اس کی وجہ تسمیہ کے لیے دیکھو حاشیہ نمبر (۶۸)

۹۱ برزخ کبریٰ اور اصل البرازخ : کی وجہ تسمیہ بھی وہی ہے جو برزخ البرازخ کی ہے۔ دیکھو حاشیہ نمبر (۶۹)

۹۲ اوادنی : وحدت کا یہ نام قاب قوسین اوادنی سے ماخوذ ہے۔ قاب قوسین صوفیہ کرام کے نزدیک وہ مقام اتصال ہے جہاں سے احدیت اور واحدیت کی قوسین میں امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ فنا فی اللہ سے قبل یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج و شہود اور وجدان کی انتہا ہے۔ تمیز کے دور ہوتے ہی قوسین بواسطہ سطوت تجلی ذات متحد ہو گئیں اور فنا فی اللہ حاصل ہو گئی، جس کی جانب اوادنی سے اشارہ ہے۔

دائرہ قاب قوسین

قوس احدیت



قوس واحدیت

۹۳ الف : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ الف نام ہے خط کا، جو نقطہ سے بنتا ہے اور پھر خط ہی سے سارے حروف بنتے ہیں، جیسا کہ مولانا عبدالرحمن جامی نے فرمایا :

یک نقطہ الف گشت و الف گشت حروف

در حرف الف بنامے موصوف

چوں حرف مرکب شدہ آمد بہ سخن

ظرفیت سخن نقطہ درو چوں مغزوف (جامی)

(اک نقطہ الف ہو گیا اور الف سے حروف بن گئے پھر الف

ہر حرف میں ایک نام سے موسوم ہو گیا۔ پھر جب حروف مرکب

ہوئے تو سخن ہو گیا اور اب سخن ظرف ہے اور نقطہ مانند مغزوف)

چونکہ احدیت کو نقطہ کہا جاتا ہے، اس لیے وحدت کو "الف" کہتے ہیں۔

۹۴ اس مرتبہ ثانیہ یعنی "وحدت کے اور بھی نام ہیں جن کا ذکر حضرت مصنف قدس

سرہ نے نہیں فرمایا مثلاً :

قابلیت اولی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ تمام قابلیت کی اصل ہے۔ دیکھو

حاشیہ نمبر (۷۶)

مرتبہ ولایت مطلقہ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ پر ولایت مطلقہ کا دار و مدار ہے۔ اور ولایت کا کوئی مرتبہ، ولایت مطلقہ سے بلند تر نہیں۔ ولایت مطلقہ کہتے ہیں ولایت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اور آپ ہی کی اتباع کامل کی وجہ سے ولایت خاتم الاولیاء کو بھی اس سے موسوم کیا جاتا ہے۔

حجاب عظمت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ سوائے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اور کوئی یہاں تک نہیں پہنچ سکا۔

محبت حقیقیہ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مقام حب حقیقی و حب ذاتی ہے، بغوائے کنت کنزاً مخفياً فاجبت ان اعرف یہاں حب ذاتی اور توجہ بخلق کا ظہور ہوا۔ وجود مطلق : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں دیگر مراتب کے بخلاف ذات کا شعور اور اس کی یافت بہ اعتبارات، مطلق و محمل ہے اور ایک مرتبہ نے اس سے قید پایا ہے۔

تقین اول : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں ذات کے لیے اسما و صفات کا اولاً تقرر ہوا ہے۔

رفیع الدرجات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وحدت ہی کے درجات کی تفصیل واحدیت میں ہوتی ہے، رفیع الدرجات ذوالعرش سے اس طرف اشارہ ہے۔

اسی طرح اس مرتبہ کو کنز الكنوز، کنز الصفات، مقام اجالی، ام الکتاب، روح القدس، لوح قضا، عرش مجید، دہۃ البیضاء، بشرط ثلث بالقوہ، بشرط کثرت بالقوہ، نفس رحمانی، حقیقت انسانی، حب ذاتی*، رابطہ بین الظہور والبطون،

حب ذاتی کو حقیقت محمدیہ ہونے کی بنیاد پر مقام محمدی بھی کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسمائے مبارک میں سے آپ کا ایک اسم حبیب اللہ بھی ہے۔ حبیب، اللہ کے اس محبوب کو کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ کے افعال جس کی رضا کے موافق ہوں جیسا کہ قلنولینت قبلۃ تو ضاھا سے ظاہر ہے، یہ مقام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے لیکن آپ کی محبت اور اتباع کی برکت سے امت کے بعض افراد کو بھی قلبی طور پر حاصل ہوتا ہے (اللحم ارزقنا نصیباً منہ)

فلک ولایت مطلقہ، فلك اول، وجود اول، موجود اول، مبدأ اول، نشان اول،
نشان اول، جوہر اول، نثار اول، خیال اول بھی کہتے ہیں۔ ان تمام اصطلاحی اسماء سے
ایک ہی چیز واضح ہوتی ہے کہ یہ ذات کا پہلا مرتبہ نزول ہے۔

۹۵ یہ دائرہ دو قوسوں اور ایک خط درمیانی پر مشتمل ہے۔ یہ خط دونوں قوسوں
کے درمیانبرزخ ہے۔ اوپر کی قوس احدیت ہے اور اشارہ ہے اطلاق کی جانب۔ نیچے
کی قوس واحدیت ہے یہاں شعور، من حیث الاسماء والصفات تفصیلاً حاصل ہوتا ہے۔
خط درمیانی وحدت ہے جو احدیت اور واحدیت کے درمیانبرزخ ہے یعنی دونوں کو شامل
بھی ہے اور دونوں کو ایک دوسرے سے جدا بھی کرتا ہے۔

اس دائرے میں قوس بالائی احدیت ہے۔ وجود یہاں تمام قیود حتیٰ کہ قید اطلاق سے
بھی آزاد ہے اور عدم احاطہ کا مقتضی۔ عینیت و غیریت کی یہاں بحث نہیں۔ اسماء کو یہاں
داخل نہیں کیونکہ اسماء میں تمیز ہے۔ اسم یہاں اس لیے نہیں کہ اسم میں نعت پائی جاتی ہے اور
نعت یہاں اس لیے نہیں کہ نعت وصف بالمعنی ہے۔ وصف کا یہاں کیا کام جب کہ یہ
مرتبہ وجود و عدم سے بھی اعلم ہے۔ وصف تو کسی شے کا اس صورت میں ہو سکتا ہے
جبکہ وہ شے ظہور و بطون کی تقسیم کے تحت ہو اور یہاں کسی تقسیم کو داخل نہیں ظہور و بطون
کی تقسیم اس میں نہیں ہو سکتی کیونکہ ظہور میں کثرت اور بطون میں وحدت ہے۔ یہاں
وحدت و کثرت ہر دو کا امتیاز مرتفع ہے۔ وحدت و کثرت تو لازم و حجب و امکان ہیں
اور وجوب و امکان کی تفریق کا یہاں وقوع نہیں بلکہ اس کا صرف ایک اعتبار عقلی اور مخفی
ہے۔ اولیت وجوب کی مقتضی ہے اور آخریت امکان کی۔ یہ جملہ امور یہاں مخفی ہیں اور
جملہ اعتبارات متقابلہ مرتفع۔ ان اعتبارات کا دہم تک یہاں موجب نقص ہے۔ یہی غیب
ذات ہے جو احدیت سے محوم ہے یہاں شاید غلوت غیب ہویت اپنی ذات سے اپنی ذات
پر تجلی فرماتا ہے جس کو حضور الشی لنفسہ مع تجردہ کہتے ہیں۔ یہی بات حضرت
مصنف قدس سرہ نے ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے۔

”پس (وہ حقیقت) اپنے کمال کے سبب سے کسی طرف متوجہ

نہ تھی اپنے پر آپ حاضر تھی اور اپنے غیر طرف متوجہ نہ تھی بلکہ کوئی
غیر نہ تھا“ (دیکھو متن صفحہ نمبر ۳۹)

بہر حال یہ ایک عقل انسانی سے مادرِ مقام ہے۔

اطلاق کے بعد جو پہلا عقل ہوتا ہے اور جو ہویتِ اطلاق سے بالکل متصل ہے ،
وحدت ہے ، جس کے نیچے قوس واحدیت ہے۔ احدیت باطن ہے اور واحدیت ظاہر۔
جو احدیت میں باطن تھا وہ واحدیت میں ظاہر ہے۔ احدیت میں صرف اعتبارِ ذاتِ بحت
ہے اور واحدیت میں ذات ، اسماء و صفات و افعال کے اعتبارات کے ساتھ بالتفصیل ہے۔
ذات باطن ہے اور صفات ظاہر۔ وحدت ، احدیت اور واحدیت دونوں کو شامل ہے۔ یہ
ایک جہت سے احدیت سے متصل ہے اور دوسری جہت سے واحدیت سے۔ اس میں ذات و صفات
اور ظہور و بطون دونوں شامل ہیں۔ یہ دونوں کی جامع بھی ہے اور دونوں کے درمیان
خطِ ناصل بھی۔ یہ دونوں کو اس طرح جمع کرتی ہے کہ خلطِ ملط ہونے نہیں دیتی۔ دونوں میں
امتیاز پیدا کرتی ہے ، احدیت اور واحدیت دونوں کا ظہور اسی وحدت سے ہوا جو دونوں کے
درمیان نسبت اور رابطہ ہے۔ جس طرح عشق کی دو نسبتیں ہیں عاشق اور معشوق۔ عشق
نہ ہو تو عاشق ہے نہ معشوق۔

دائرہ زیر بحث وحدت کی تشریح ہے۔ اوپر اور نیچے کی دو قوسین وحدت کی
دو جہتیں ہیں۔ وحدت مجموعہ ہے دو طرفین اور ایک وسطیت کا۔ اس میں دو طرفین بھی ہیں
اور ہر دو طرفین کی عنایت بھی ، گویا پورا دائرہ وحدت ہے ، اسی کو حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ
وسلم کہتے ہیں جو منشا و روح رسالتِ مآب صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔

یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ وجود ، علم ، نور اور شہود یہاں وحدت کے
اعتبارات ہیں نہ کہ صفات ذات۔ مرتبہ وحدت میں صفات یوں بھی منجمل ہوتے ہیں۔ جن
کو ایک دوسرے سے الگ اور تمیز نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے یہاں ان کو صفات ذات سمجھ
لینا غلطی ہے۔ ایک مرتبہ پھر دیکھ لیں حاشیہ نمبر (۶۱)

۹۶ ”واحدیت؛ ذات حق کا ایک مرتبہ ہے، جس میں بالفعل کثرت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

یہاں کثرت سے مراد اسماء و صفات الہیہ کی کثرت ہے۔

۹۷ یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ ظہور، مجمل سے مفصل، وحدت سے کثرت

اور باطن سے ظاہر کی طرف ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ہو تو اس کو خفایا بطون کہتے ہیں۔

۹۸ یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ تعین کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ تعین ذاتی : یہ کبھی نہیں بدلتا، ہر حال میں قائم و دائم رہتا ہے۔ مثلاً زید کی شخصیت یا ذات زید، کہ جو بچپن میں ہتی دی جوانی میں ہوتی ہے اور وہی بڑھاپے میں رہتی ہے۔ ان تینوں حالتوں میں ذات زید برابر قائم ہے۔

۲۔ تعین باعتبار اسماء و صفات : یہ بدلتا رہتا ہے، اس کو دوام و قیام نہیں مثلاً بچپن، جوانی اور بڑھاپا۔ یہ زید کے صفاتی تعینات ہیں۔ کبھی زید بچہ ہے، کبھی جوان اور کبھی بوڑھا۔

(چاہیں تو حاشیہ نمبر (۳۱) پر دوبارہ نظر ڈال لیں)

۹۹ مرتبہ واحدیت، مرتبہ اسماء و صفات ہے۔ یہاں اسماء و صفات کی تفصیل کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اس موقع پر اسماء و صفات سمجھ لینا مناسب ہے۔

اسم۔ وہ لفظ ہے جو ذات و صفات کے مجموعے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

صفت۔ وہ لفظ ہے جو موصوف کی حالت بیان کرتا ہے۔ مثلاً قدرت صفت ہے

اور اللہ، ذات یا موصوف، لہذا اقدیر اسم ہو گا جو اللہ تعالیٰ کے صفت قدرت سے موصوف

ہونے پر دلالت کر رہا ہے۔ اسی طرح حیات، علم، ارادہ، سماعت، بصارت، کلام

صفات ہیں اور حی، علیم، مرید، سمیع، بصیر اور کلیم اسماء ہیں۔ اگرچہ ذات کا ادراک

نہیں ہو سکتا لیکن ذات، اسماء و صفات ہی سے پہچانی جاتی ہے۔ گویا اسماء و صفات

ہی ذرائع عرفان ذات ہیں۔

اس کو ایک مثال سے سمجھئے۔

نید ایک انسان ہے۔ ذات زید کیا ہے؟ ہاتھ، پاؤں، منہ، آنکھ، کان اور دیگر

اعضار کے مجموعہ کا نام زید نہیں۔ یہ جسم عنصری کے اعضاء کی تفصیل ہے۔ جو مکان زید ہے اور زید ان میں مقیم ہے۔ مکان اور مکان ایک نہیں ہو سکتے۔ اگر زید کسی جس و حرکت کے بغیر پڑا ہو، اس حال میں کہ نہ دیکھتا ہو، نہ سنتا ہو، نہ بولتا ہو، نہ چلو بدلتا ہو۔ اس کی نبضیں ڈوب چکی ہوں۔ دل ٹھہر گیا ہو، تو ہم اس کو زید ہرگز نہیں کہیں گے بلکہ زید کی لاش کہیں گے۔ لہذا معلوم ہوا کہ زید کچھ اور ہے جو اس جسم عنصری میں پہلے تھا اب نہیں رہا۔ اس کو کسی نے نہیں دیکھا۔ کسی نے اس کو جاتے ہوئے بھی نہیں دیکھا۔ اس کے برخلاف اگر زید کا دل متحرک ہو، اس کی نبضیں جاری ہوں، تو ہم کہتے ہیں کہ زید زندہ ہے۔ گویا زید کی حیات سے ہم زید کو پہچان رہے ہیں۔ حیات کے ساتھ اس کو اپنا اور ہمارا علم ہوتا، وہ خود اپنی قوتوں کو جانتا اور اسے قدرت ہوتی اور وہ اپنے ارادہ سے ہم کو دیکھتا، ہماری باتیں سنتا اور ہم سے کلام کرتا تو یہ ساری صفات، ذات زید کی نشان دہی کرتی ہیں اور ہم کہتے کہ زید ہے، یہ زید کی ذات ہے۔ حالانکہ ذات زید اب بھی ہمارے ادراک سے باہر ہے۔ زید کو اپنی ہستی کا جو ذاتی ادراک ہے، وہ ہمیں ہرگز نہیں۔ ہم ذاتی طور پر صرف اپنی ہستی کا ہی احساس رکھتے ہیں، نہ کہ زید کی ہستی کا۔ اس کی قوتوں کو اپنی قوتوں پر قیاس کر کے ہم کہہ رہے ہیں کہ زید ہے۔ اس لیے کہ زید کی قوتیں جو ذات زید میں پہلے پوشیدہ تھیں، عمل میں آتی ہیں۔ ان کے نتائج کو دیکھ کر ہمیں ان قوتوں کا علم ہوتا ہے۔ اور ان قوتوں کے توسط سے ہمارا زہن ذات زید کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ ذات زید کے متعلق ہمارے ادراک کی انتہا یہی ہے۔ اس سے آگے ہم کچھ نہیں جانتے۔ اگر زید کی ان قوتوں کو زید کے اسماء و صفات قرار دیا جائے تو یہی کہا جائے گا کہ ذات زید پر اسماء و صفات کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔

اسی مثال پر ذات حق کو قیاس کر لیں لیکن یہ فرق ضرور ملحوظ رکھیں کہ زید نفس عنصری میں مقید ہے جب کہ حق تعالیٰ مکانت سے منزہ ہے۔ زید اپنی قوتوں کو عمل میں لانے کے لیے اعضاء و جوارح کے آلات کا محتاج ہے جبکہ حق تعالیٰ کسی آلے کا محتاج نہیں۔ یہ مثال صرف برائے تفہیم ہے۔ ایسے کٹشلہ شئی۔

اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات لامتناہی ہیں۔ یہ بے نہایتی ہی اس کی الہیت کی شایان نشان

ہے۔ ہر اسم کی ایک تجلی ہے۔ جسے شان کہتے ہیں جس کے متعلق خود اس نے فرمایا :

لَمْ يَكُنْ لِي شَانٌ

ہر آن وہ نئی شان میں ہے (الرعد ۵۵ : ۲۹)

ان تجلیات میں تکرار نہیں، کوئی جلوہ مکرر نہیں۔

وہ کون سا ہے جلوہ، مکرر کہیں جسے

وہ کون سی نظر ہے جو پہلی نظر نہیں (جگر)

ایک مرتبہ جو تجلی کسی پر ہو جاتی ہے، وہ پھر اب تک دوبارہ نہیں ہوتی۔ ایک غالب ہی پر کیا منحصر ہے، لوح دہر پر کوئی بھی شے حرف مکرر نہیں، کیونکہ ہر شے ایک مظہر اسم ہے، مظہر تجلی ہے۔ ان لامتناہی اسماء و صفات کا مرجع ننانوے (۹۹) اصول متناہی کی طرف ہوتا ہے جو "اسمائے حسنیٰ" کہلاتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

ان لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحدة
من احصاها دخل الجنة۔

اللہ تعالیٰ کے ننانوے نام ہیں۔ جو ان کا احصاء کر لے وہ جنت

میں جائے گا (بخاری و مسلم)

احصائے اسماء سے مراد، صفات الہیہ سے متصف ہونا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے تخلقوا باخلاق اللہ*۔ فریخت و طریقت اور ان کا سارا نظام اسی مقصد کے لئے ہے۔

صوفیہ کرام نے اسماء و صفات کو کئی طور سے تقسیم کیا ہے مثلاً ایک تقسیم تو یہ ہے :

۱۔ صفات حقیقیہ محضہ ۲۔ صفات حقیقیہ اضافیہ ۳۔ صفات اضافیہ محضہ

۱۔ صفات حقیقیہ محضہ : وہ صفات ہیں جو ذات کی اصلی صفات ہیں۔ ان کو کسی اور

کی طرف منسوب کرنے کی ضرورت نہیں مثلاً حیات۔

۲۔ صفات حقیقیہ اضافیہ : وہ صفات ہیں جو ہیں تو حقیقی مگر ان کی اضافت اور نسبت

خلق کی جانب ہو جاتی ہے، جیسے علم، کریم، حق تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے۔ مگر معلوم سے بھی اس

* اللہ تعالیٰ کے اخلاق پیدا کرو۔

کالیک ربط اور تعلق ہے۔

۲۔ صفات اضافیہ محضہ : وہ صفات جو ہوتی تو ذات کی ہیں لیکن ان کا اظہار اضافت و نسبت کے بغیر نہیں ہوتا۔ جب نسبت و اضافت ہوتی ہے تو وہ ذات سے منتزع ہوتی ہیں یعنی یہ صفات وجودی نہیں ہوتے بلکہ عدمی اور اعتباری ہوتے ہیں۔ مثلاً خالقیت کہ وہ مخلوق کی نسبت و اضافت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ جو کہتے ہیں کہ خالقیت، مخلوق کی اور ربوبیت، مربوب کی محتاج ہے

ظہور تو بمن است و وجود من از تو

فلست تظہر لولائی لہ اکسن لولالت

(تیرا ظہور مجھ سے ہے اور میرا وجود تجھ سے، اگر میں نہ ہوتا تو تیرا

ظاہر نہ ہوتا اور اگر تُو نہ ہوتا تو میں موجود نہ ہوتا۔)

اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ مخلوق کے وجود میں آنے سے اس کی خالقیت کا اظہار ہوا اور مربوب کے وجود میں آنے سے اس کی ربوبیت پہچانی گئی۔

اسماء و صفات کی اب ایک اور تقسیم پر غور کیجئے کہ تنانوے (۹۹) اسمائے حسنی کا مرجع صلت اسماء و صفات قرار پاتے ہیں جو بنیادی اسماء و صفات ہیں۔ پھر ان سات کا محور بھی تین اسماء ہیں اور یہ تین میں سے دو، صفت حیات سے منتزع ہوتے ہیں۔ اس طرح صرف ایک صفت حیات اسم ذات پر قائم ہوتی ہے۔

صوفیہ کرام حق تعالیٰ کی بنیادی اور اصولی صفت ایک ہی بتاتے ہیں یعنی حیات۔ کہتے ہیں کہ حیات کا تصور، علم، ارادے اور قدرت کے بغیر نہیں*، اس لئے اب چار صفات ہو گئیں جنہیں وہ امہات الصفات کہتے ہیں۔ علم کے دو مددگار ہیں، سماعت اور بصارت۔ اسی طرح ارادے اور قدرت سے ایک صفت منتزع ہے یعنی کلام۔ اس طرح سات بنیادی صفات سامنے آئیں یعنی حیات، علم، ارادہ، قدرت، سماعت، بصارت اور کلام۔ متاخرین صوفیہ؟ انہی سات صفات کو امہات الصفات کہتے ہیں۔ اور اب صوفیہ کا عرف بھی یہی ہے۔

بہت صوفیہ کو کابل الوجود کہنے والے حضرات، ذرا صوفیہ کے اس نظریہ پر غور کریں کہ ان کے نزدیک علم و قدرت (جو فکر و نظر اور حرکت و عمل ہی کا دوسرا نام ہے) کے بغیر زندگی کا تصور ہی نہیں۔

نقشہ امہات الصفات

| | | |
|-------|-------|------|
| اللہ | | |
| حیات | | |
| علم | ارادہ | قدرت |
| سماعت | بصارت | کلام |

انہی سات صفات کی جامعیت کو الہیت کہتے ہیں جو واحدیت کا دوسرا نام ہے اور انہی سات صفات کے جامع کو "الہ" کہتے ہیں جس کا دوسرا نام "واحد" ہے و اللہکم اللہ واحد ہے اس طرف اشارہ ہے۔ امہات الصفات انہیں اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہی صفات بسیط ہیں جو صرف ایک معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ باقی دوسری صفات، صفات مرکبہ ہیں جو امہات الصفات کے مختلف اجتماعات اور ان کے گوں ناگوں گرہ کھانے یا ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہونے کے نام ہیں مثلاً خلاق، حق تعالیٰ کی ایک صفت ہے لیکن اس کے لیے امہات الصفات ضروری ہیں۔ لہذا خالقیت صفت مرکبہ کہلائے گی کیونکہ جب تک حیات نہ ہو علم نہیں ہو سکتا یا جب تک قدرت نہ ہو ارادہ نہیں ہو سکتا اور جب تک ارادہ نہ ہو کلام کی نوبت نہیں آتی۔ اور جب تک کلام (کُن) نہ ہو تخلیق کیسی؟ صفات کے اس طرح مشروط ہونے اور گرہ کھانے کو صوفیہ کی اصطلاح میں اشتمال کہا جاتا ہے۔ اسی پر دیگر اسماء و صفات کو بھی قیاس کر لیں۔

صفات کی ایک اور تقسیم انضمامی اور انتزاعی بھی ہے۔

صفت انضمامی : وہ صفت ہے جو یک گو نہ ذاتی وجود رکھتی ہے لیکن موصوف سے مربوط اور اسی پر قائم ہوتی ہے۔ مثلاً "سبحہم حمیم" میں "سبحہ" صفت انضمامی ہے کہ پرچم سے مربوط اور اسی پر قائم ہے۔

صفت انتزاعی : صفت کا ذاتی وجود، یک گو نہ بھی نہیں ہوتا بلکہ موصوف کو دوسروں سے نسبت و اصناف دی جاتی ہے تو صفت انتزاعی سمجھی جاتی ہے مثلاً فوق، تحت، قبل، بعد وغیرہ۔ یہ صفت صرف نسبت و اصناف کی وجہ سے موصوف سے انتزاع ہوتی ہے۔

جو نہ حق تعالیٰ ہی عین وجود ہے۔ اس کے سوا کسی کو وجود بالذات حاصل نہیں، اس لیے اس کی صفات بھی انضمامی نہیں، امتزاعی ہیں، جو مختلف اعتبارات سے پیدا ہوئی ہیں۔ اگر صفات الہی انضمامی ہوتیں تو غیر ذات ہوتیں۔ وہ امتزاعی ہیں اس لیے لاعین و لا غیر ہیں یعنی مفہوم اور معنی کے اعتبار سے عین ذات نہیں یعنی غیر ذات ہیں اور منشاء کے لحاظ سے غیر ذات نہیں یعنی عین ذات ہیں۔ ہر ایک اسم الہی کے ساتھ ذات لگی ہوئی ہے اور ذات کے ساتھ تمام اسمائے الہیہ لگے ہوئے ہیں۔

پھر ایک تقسیم، اسماء و صفات کی جلالی اور جمالی بھی ہے۔

جلالی : بعد اسماء و صفات ہیں جو قہر سے متعلق ہیں مثلاً قہار، مذل، غافض، منعم وغیرہ۔

جمالی : وہ اسماء و صفات ہیں جو مہر سے متعلق ہیں مثلاً رحمن، رحیم، لطیف، رؤوف وغیرہ۔

اس تقسیم میں اعتبارات ملحوظ ہوتے ہیں ورنہ ہر اسم، جلالی بھی ہے اور جمالی بھی۔ بعض اعتبارات سے جلالی ہوتا ہے اور بعض اعتبارات سے جمالی۔ ہر جلال کے لیے جمال اور ہر جمال کے لیے جلال لازمی ہے۔ ہر جمال شدت ظہور سے جلال ہو جاتا ہے اور ہر جلال خفت ظہور سے جمال بن جاتا ہے۔ آفتاب کی روشنی نسبت جلال ہے لیکن جب یہ روشنی مزید بُعدت سے یا ابر کی چھلنی سے یا چاند کے توسط سے آرہی ہو تو اس میں ایک طرح کا جمال پیدا ہو جاتا ہے۔ انگارہ دور سے کس قدر خوشنما معلوم ہوتا ہے جو جمال کی ایک شان ہے لیکن وہ جتنا قریب ہوتا جلتے گا جلال بھی اسی تناسب سے بڑھتا جائے گا۔ جامتہ بلال ذات حق پر زیادہ زرب دیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس نے خود فرمایا التکبر مردائی یعنی تکبر میری چادر ہے اور اسی وجہ سے اسم ذات کے ساتھ ”جل جلالہ“ کہہ کر جلال ہی کو اس سے منسوب کرتے ہیں ”حسن جمالہ“ نہیں کہتے۔

صفات کی ایک اور تقسیم ایجابی اور سلبی بھی ہے۔

ایجابی : وہ اسماء و صفات ہیں جو کمال کے پائے جانے پر دلالت کریں مثلاً حق، علیم وغیرہ۔

سببی : وہ اسماء و صفات ہیں جو کسی نقص سے پاک ہونے پر دلالت کریں مثلاً غنی،
صمد، قدوس وغیرہ۔

۱۰۰ یہ اسماء و صفات کی ایک اور تقسیم ہے، جس کی رو سے اسمائے الہی کو کلی اور جزئی
میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اسمائے الہی کلی اٹھائیس (۲۸) ہیں جو ارباب کہلاتے ہیں اور ان کے تحت مراتب
کونیہ میں اسمائے کونی بھی اٹھائیس (۲۸) ہیں، جو ان کے مربوبات کہلاتے ہیں۔ ان کی پرورش
اسمائے الہی سے ہوتی ہے۔ صوفیہ کرامؒ کی اصطلاح میں ربوبیت کے معنی ہیں ”پرورش عالم
بواسطہ ظہور اسماء“ چونکہ ظہور اسماء کا تعلق واحدیت سے ہے، اس لیے ربوبیت کا ظہور بھی
واحدیت ہی سے متعلق ہوا۔ ان ارباب و مربوبات کے ساتھ حروف ملفوظی بھی اٹھائیس ہیں۔
یہ سب علی الترتیب ایک دوسرے سے متعلق ہیں۔ اسمائے کونی کا ہر ماتحت اپنے مافوق کے زیر
اشعہ ہے اور ہر رب اپنے مربوب پر محیط۔ ہر اسم الہی کلی، اپنے بالمقابل اسم کونی اور حرف کا
مربی ہے۔ جملہ اسمائے الہی کلی کسی نہ کسی کے مربی ہونے کی وجہ سے ارباب کہلاتے ہیں۔
رب کا ظہور مربوب سے ہوتا ہے، چنانچہ اسمائے الہی کلی کی معرفت کا انحصار ان کے مربوبات
کی معرفت پر ہے ان اسمائے الہی کلی اور اسمائے کونی یا ارباب و مربوبات کی وضاحت کے لیے
مندرجہ ذیل دائرہ پر غور کریں۔

(دائرہ اعلیٰ مفہوم پر ملاحظہ ہو)

دائرہٴ ارباب و مربوبات



اس دائرہ کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے ذیل میں اسمائے الہی کلی کا ایک نقشہ دیا جا رہا ہے۔ اس پر غور کریں۔ نقشہ کی افادیت کو دونا کرنے کے لئے ہم اس میں ہر اسم الہی کلی کے معنی، مأخذ اور متعلق حرف ملفوظی بھی دے رہے ہیں۔

فہرست اسمائے الہی کلی

| نمبر شمار | اسمائے الہی کلی (ارباب) | معنی | مأخذ | اسمائے کوئی (مربوبات) ملفوظی | حروف |
|-----------|-------------------------|---|-----------------|------------------------------|------|
| ۱ | البدیع | بغیر کسی نظر کے پیدا کرنے والا، بے مثال | (انعام ۶ : ۱۰۳) | عقل کل | ہمزہ |

| نمبر شمار | اسماء الہی کی (ارباب) | معنی | ماخذ | اسماء کوئی (مربوبات) | حروف لغوی |
|-----------|-----------------------|--|---------------------|----------------------|-----------|
| ۲ | الباعث | مردوں کو زندہ کرنے والا | (المجدہ ۶۲: ۲) | نفس کل | ھ |
| ۳ | الباطن | نگاہوں سے پوشیدہ اور مخفی | (الحدید ۵۷: ۳) | طبیعت کل | ع |
| ۴ | الآخر | جو ساری مخلوقات کی فنا کے بعد بھی موجود رہے گا | (۷) | جوہر مہاب | ح |
| ۵ | الظاہر | جس کی خدائی ہر ذرے سے عیاں ہے | (۷) | شکل کل | غ |
| ۶ | الحکیم | نظام کائنات اور بندوں کے معاملات میں انتہائی دانائی سے فیصلہ کرنے والا | (الذھر ۷۶: ۳۱) | جسم کل | خ |
| ۷ | المحیط | جس کے علم و قدرت اور احاطت سے کوئی چیز باہر نہ ہو | (علم السجدہ ۴۱: ۵۴) | عرش عظیم | ق |
| ۸ | الشکور | بندوں کے سعی و عمل کا انتہائی قدردان | (الغافر ۳۵: ۳۴) | کرسی کیم | ک |
| ۹ | الغنی | مخلوقات سے مستغنی اور بے نیاز | (لقمان ۳۱: ۱۲) | نکب بروج | ج |
| ۱۰ | المقتدر | ہر چیز پر پوری پوری قدرت رکھنے والا جو کسی کام میں مجبور نہ ہو | (القمر ۵۴: ۵۵) | نکب منازل | ش |
| ۱۱ | الرب | پرورش کرنے والا، ہر طرح کے خطرات سے بچاتے ہوئے اور ارتقاء کے تمام اسباب فراہم کرتے ہوئے منزل کمال تک پہنچانے والا، آقا، مالک | (الفتحہ ۱: ۱) | نکب زمل | ی |
| ۱۲ | العلیم | بندوں کے ہر قول و عمل اور جذبہ و خیال کا براہ راست جاننے والا، ہر شے کی اصل اور حقیقت جاننے والا | (سبا ۳۴: ۲۶) | نکب ختری | ض |
| ۱۳ | القہار | ہر شے پر کامل غلبہ و اختیار رکھنے والا | (الانعام ۶: ۱۸) | نکب مریخ | ل |

| نمبر شمار | آیات الہی کلی (ارباب) | معنی | ماخذ | اسمائے کوئی (روایات) | حروف ملفوظی |
|-----------|-----------------------|--|-------------------|----------------------|-------------|
| ۱۳ | النور | ساری کائنات کو روشن کرنے والا، روشنی کا سرچشمہ | (النور ۳۴ : ۳۵) | فلک شمس | ن |
| ۱۵ | المصور | مخلوقات کی صورت گری کرنے والا | (المصور ۵۹ : ۶۳) | فلک زہرہ | ر |
| ۱۶ | المحصی | ہر شے کو اپنے علم و شمار میں رکھنے والا، ہر لمحہ باخبر | (الحج ۲۸ : ۷۲) | فلک عطارد | ط |
| ۱۷ | المبین | حق کو کھولنے والا اور حق کو حق کر دکھانے والا | (النور ۲۴ : ۲۵) | فلک قمر | د |
| ۱۸ | الغالب | بند و دل پر روزی نگ کرنے والا | (البقرہ ۲ : ۲۴۵) | کرۃ اشیر | ت |
| ۱۹ | الحی | زندہ، زندگی کا سرچشمہ، موت نیند اور اٹکھ سے پاک | (البقرہ ۲ : ۲۵۵) | کرۃ ہوا | ز |
| ۲۰ | الحی | مخلوقات کو زندگی دینے والا | (ق ۵۰ : ۴۳) | کرۃ آب | س |
| ۲۱ | المیت | مخلوقات کو موت دینے والا۔ فنا کرنے والا | () | کرۃ ارض | ص |
| ۲۲ | الغنیہ | عزت و اقتدار کا واحد سرچشمہ جس کا اقتدار سب پر عادی ہو | (المصور ۵۹ : ۶۳) | مدنیات | ظ |
| ۲۳ | الرزاق | مخلوقات کو خوب خوب روزی دینے والا | (الذاریت ۵۱ : ۵۸) | بنات | ث |
| ۲۴ | المذل | ذلت دینے والا | (آل عمران ۳ : ۲۶) | حیوانات | ذ |
| ۲۵ | القوی | نہایت قوت والا جس کے آگے کسی کا ذور نہ چلے | (المحید ۵۷ : ۲۵) | ملائکہ | ف |
| ۲۶ | اللطیف | نہایت ہی باریک بین، باریک ترین تدبیر اختیار کرنے والا | (الملک ۷۷ : ۱۴) | اجنۃ | ب |

| نمبر شمار | اسماء الہی کلی (ارباب) | معنی | ماخذ | اسماء کوئی (مربوبات) | حروف ملفوظی |
|-----------|------------------------|--|------------------|----------------------|-------------|
| ۲۷ | الجماع | جسم کے دیزوں کو اکٹھا کرنے والا، | (آل عمران ۳ : ۹) | انسان | م |
| ۲۸ | الرفیع | بلند و برتر درجات رکھنے والا اور دینے والا | (المؤمن ۴۰ : ۱۵) | مرتبہ جامعہ | و |

اس نقشہ سے یہ بات ابھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اٹھائیس (۲۸) اسماء الہی کلی کے اٹھائیس (۲۸) اسماء کوئی علی ترتیب الوجود اور اٹھائیس (۲۸) حروف ملفوظی علی ترتیب الخارج ہیں۔ ان حروف کے تحت میں بھی اسرار الہی مخفی ہیں جن کی روحانیت کی دنیا میں بڑی اہمیت ہے۔ ہر حرف کا سر عالم علوی میں موجود ہے۔ حروف کے ذوات و حقائق ملائکہ روحانی ہیں۔ اسماء الہی بھی تلفظ اور کتابت کے اعتبار سے انہی حروف تہجی کا مجموعہ ہیں۔ اس لیے اسماء الہی کلی کی روحانیت میں بھی فرشتے میں جو اپنے اپنے اسماء کے محافظ و موکل ہیں اور ان اسماء الہی کلی سے ان کا خاص تعلق ہے۔ نفس انسانی میں ان روحانیت کی صورتیں بھی اپنا مقام رکھتی ہیں۔ اور حروف کے نام سے پکاری جاتی ہیں۔ تلفظ میں یہ صورتیں حروف ہوتی ہیں اور ان روحانیت کا علم ارواح میں ایک ایک نام ہوتا ہے جو اپنے اپنے حروف کے ساتھ پکارا جاتا ہے مثلاً ملک العین، ملک العقاب، ملک الجیم وغیرہ۔ یہ ملائکہ ان حروف کے ارواح ہوتے ہیں اور یہ حروف ان ملائکہ کے اجساد، جو ملفوظی بھی ہوتے ہیں اور مکتوبی بھی۔ یہ حروف اپنے ارواح کے ذریعہ سے اثر کرتے ہیں نہ کہ اپنے اجساد کے ذریعہ سے۔ ہر حرف کے لیے ایک مخصوص تسبیح ہے۔ تعویذ اور جہار بھی تنگ کی توجیہ بھی یہی ہے، جن کے اثرات کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔ بہر حال مذکورہ اٹھائیس (۲۸) اسماء الہی، اسماء کلی ہیں اور باقی اسماء، اسماء جزئی کہلاتے ہیں۔

۱۔ مرتبہ وحدت میں یہ بات بتائی گئی تھی کہ صفات، یہاں ایک دوسرے سے ملک نہیں۔ چنانچہ کہا گیا تھا کہ

”وہ ذات بالا جمال اسماء و صفات سے متصف ہے، اسی“

طرح سمیع، قدیر سے الگ نہیں، یعنی کوئی اسم بھی دوسرے
اسم سے علیحدہ نہیں۔ یہ مرتبہ قابل محض ہے۔ یہاں کثرت
ظاہر نہیں، خواہ حقیقی ہو یا مجازی ۛ

لیکن یہاں مرتبہ واحدیت میں ذات، اسماء و صفات سے بالتفصیل متصف ہوتی ہے
یعنی یہاں ذات اپنی ہر صفت کا علیحدہ علیحدہ مشاہدہ کرتی ہے، مثلاً میں جی ہوں، میں علیم ہوں
میں قدیر ہوں، میں سمیع ہوں، میں بصیر ہوں وغیرہ۔ مرتبہ وحدت میں ذات نے صرف "انا" میں
ہوں فرمایا، جس میں اسماء و صفات مجمل تھے۔ اور یہاں مرتبہ واحدیت میں جو مرتبہ تفصیل ہے،
اپنی ایک ایک صفت کو انا سے متعلق فرمایا۔ اس بات کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ گویا ذات نے
مرتبہ تفصیل میں نزول اجلال فرمایا۔

یہ صفات مفہوم و معنی کے اعتبار سے ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ متمیز و متغائر
ہیں، جدا ہیں لیکن تحقق و ہستی اور منشاء کے اعتبار سے عین ذات ہیں کیونکہ ذات ایک
ہی ہے اور اسماء و صفات اس کے اعتبارات ہیں۔ نسب ہیں۔

صفات الہیہ عین ذات ہیں باعتبار منشاء، منتزع عنہ کے یعنی ان کا
انتزاع ایک ہی ذات سے ہو رہا ہے۔ اور غیر ذات ہیں باعتبار مفہوم کے یعنی یہ جدا جدا
اعتبارات ہیں اور ان کے الگ الگ آثار۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اسماء و صفات
لا عین ولا غیر ہیں۔

اے درجہ شان ذات تو پاک از ہمہ شین
نہ در حق تو کف تو اں نفث نہ این
از روئے تعقل ہمہ غییر اند صفات
باز ذات تو از روئے تحقق ہمہ عین

(اے وہ کہ تو اپنی ذات کی ہر شان میں ہر عیب سے پاک ہے۔ تیرے
بارے میں نہ "کیسا" کہا جاسکتا ہے اور نہ "کہاں"۔ از روئے تعقل
تمام صفات غیر ذات ہیں لیکن از روئے تحقق، عین ذات۔)

اسمار و صفات کی کثرت سے ذات متکثر نہیں ہو جاتی۔ ذات میں تکثر تو اس وقت پیدا ہوتا جب ان کو موجود فی الخارج مانا جائے اور ذات حق کا مستقلاً غیر محتاج۔
صوفیہ کرام نے ذات و صفات میں یہ فرق بتایا ہے۔

| ذات | صفات |
|-------------------------------|--|
| ۱۔ ذات کو تقدم ہے۔ | ۱۔ صفات کو تاخر ہے۔ |
| ۲۔ ذات قائم بخود ہے۔ | ۲۔ صفات قائم بہ ذات ہیں۔ |
| ۳۔ ذات میں وحدت ہے۔ | ۳۔ صفات میں تعدد و تکثر ہے۔ |
| ۴۔ ذات کو انیت ہے۔ | ۴۔ صفات انیت سے محروم ہیں۔ |
| ۵۔ ذات غیر متغیر ہے۔ | ۵۔ صفات متغیر ہیں۔ |
| ۶۔ ذات موجود و جودی ہے۔ | ۶۔ صفات موجود ذہنی یعنی ذات کے نسب و اعتبارات ہیں۔ |
| ۷۔ ذات کو اجمال و تفصیل نہیں۔ | ۷۔ صفات میں اجمال و تفصیل ہے۔ |

۲۰۲ اللہ — یہ خدا کا اسم ذات ہے۔ کسی اور معنی پر اس کا اطلاق نہ درست ہے نہ ممکن۔ فارسی کے "خدا" یا انگریزی کے (God) کی طرح اسم شکرہ نہیں کہ معبود و واحد کے علاوہ دوسروں کے لیے بھی بولا جاسکے۔ اس کی نہ جمع آتی ہے نہ تانیث۔ نہ اس کا ترجمہ کسی زبان میں ممکن ہے۔ بیشتر علماء و صوفیہ اس پر متفق ہیں کہ یہ اسم جاد ہے۔ کسی لفظ سے مشتق نہیں۔ تاج العروس میں لکھا ہے :

عَلِمَ لِلذَّاتِ وَاجِبُ الوجودِ المستمعُ بِجميعِ صفاتِ الکمالِ غیر مشتق .

(یہ) واجب الوجود، جامع جمیع صفات کمالیہ کا غیر مشتق اسم ذات ہے۔ اور تفسیر ابن کثیر میں ہے :

لَمْ يَسْمُ بِهِ غَيْرُهُ تبارك وتعالى وَلِهَذَا لَا يَعْرِفُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ لَهُ اسْتِثْقاقٌ مِنْ فِعْلِ لِفَعْلٍ .

اس سے غیر حق کو موسوم نہیں کیا جاتا اور اسی لئے کلام عرب میں
فعل یفعل سے اس کا اشتقاق نہیں۔

لیکن بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ "آلہ" یا "لاہ" سے مشتق ہے جو مبود کے
لیئے وضع کیا گیا تھا۔ اس پر "ال" تعلق کا داخل ہوا تو یہ "اللاہ" ہو گیا اور پھر کثرت استعمال
سے درمیان کا "الف" ساقط ہو گیا اور یوں یہ لفظ "اللہ" ہو گیا۔ یہ بھی لفظی تحقیق۔

معنوی بات یہ ہے کہ "اللہ" اسم ذات ہے، جس میں جملہ اسمائے الہی خواہ جلالی ہوں
یا جمالی، فعلی ہوں یا صفاتی، ایجابی ہوں یا سلبی شامل ہیں۔ یہ اسم جملہ اسماء کا جامع ہے۔
تمام اسماء پر مقدم ہے اور تمام اسماء اسی کے مظاہر کی تجلی ہیں۔ یہ اسم جامع ہر اسم میں شامل ہے،
جس طرح حقیقت واحدہ کا اشتمال اپنے انواع کے افراد پر ہوتا ہے جیسے انسان کا اشتمال زید،
عمرو، بکر اور ہر فرد بشر پر، اسی طرح اللہ اسم ذات مشتمل ہے حی، علیم، قدیر، مبین اور
بصیر وغیرہ پر۔

۳۱۰ یعنی ہر کمال اسی کی طرف منسوب ہو گا اور ہر نقصان و زوال سے اس کی تنزیہ
کی جائے گی۔

۳۱۱ مرتبہ احدیت میں ذات بے چند و چوں اور بے شبہ و نموں ہے۔ اس میں
ذات کا سب سے بڑا کمال یہی ہے کہ ذات کا وجود بالذات لذاتہ ہے۔ ذات کا ظہور ہے تو
ذات ہی کے لئے ہے، ذات ہی میں ہے، ذات ہی کے ساتھ ہے، غرض یہاں ذات
ہی ذات ہے اور ذات کے علاوہ کچھ نہیں، نہ غیر ہے نہ غیریت۔ اس کے معنی ہی
یہ ہیں کہ ذات فی نفسہ کامل ہے، بالذات واجب الوجود ہے بلکہ عین وجود ہے،
اپنی وجودیت میں وہ کسی کی محتاج نہیں۔ غنائے مطلق اس کا لازمہ ہے۔ اسی طرح
اپنی بقا اور اپنے دوام میں بھی وہ غیر سے مستغنی ہے۔ ساری کائنات سے بے نیاز ہے۔
خلق عالم سے بے پروا ہے۔ یہ شانِ محمدیت ہے جو ذات احدیت ہی کو زیب دیتی ہے۔
صوفیہ اسی کو کمال ذاتی کہتے ہیں۔

قُلْ مَوْلَايَ اَحَدٌ ۚ اَللّٰهُ اَحَدٌ ۚ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ
وَلَمْ يَكُنْ لَهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۚ

آپ کہہ دیجئے وہ اللہ "احد" ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔ نہ
جنا ہے نہ جنا گیا ہے اور نہ کوئی اس کے برابر کا ہے۔
یعنی اس کی نہ فرع نہ اصل اور نہ اس کا کوئی ہم پلہ۔

حق تعالیٰ کا کمال، مخلوق کے کمال کے مشابہ نہیں، اس لیے کہ کمال خلق اُن معنی کی رو سے
ہے جو اُن کی ذات میں موجود ہیں لیکن غیر ذات ہیں لیکن حق تعالیٰ کا کمال بذات خود ہے۔ نہ یہ کہ
کمال کے معنی اس پر زائد ہیں۔ حق تعالیٰ کی ذات اس سے بلند و برتر ہے۔ اس کا کمال اُن
اس کی ذات ہے۔ اسی لیے غنائے مطلق اور کمال تام اسی کے لیے ثابت ہے۔ حق تعالیٰ کی
شان یہ ہے کہ معنی کمال اس سے متعلق ہو تو وہ اس کا غیر نہیں ہوتا۔ لہذا اور سے کمال کی معنویت
اور معنویت ایک امر ذاتی ہے۔ نہ زائد بذات نہ مغائر از ذات۔

۵۱۰ کمال اسمائی کے اظہار کے لیے حق تعالیٰ نے چاہا کہ اپنے اجمال و تفصیل کو خارج
میں مشاہدہ کرے لہذا عالم کی تخلیق کی یعنی خود اعیان ثابتہ کے آئینوں سے ظاہر ہوا یہیں سے
مراتب خارجہ یا مراتب کونیہ کی تفصیل شروع ہوتی ہے، جوار و اج، امثال، اجسام اور
مرتبہ جامعہ انسان کی تفصیل ہے۔ مراتب خارجہ سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ مراتب ذات حق
سے خارج ہیں۔ ایسا نہیں ہے۔ ان الفاظ سے مراد ذات حق کا تعین و تشخص ہے۔ عالم
بالقوہ سے بالفعل ہونے میں ذات حق سے خارج نہیں ہو جاتا۔ ذات حق میں کوئی ضلالت
نہیں آتا۔ ذات آلان کا کان رستی ہے، صرف اسم الظاہر کی تجلی ہوتی ہے اور
ذات اشیاء موجود ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ انشاء اللہ تفصیل آگے آئے گی۔

۵۱۱ "اعیان ثابتہ"۔ اس سے پہلے یہ تذکرہ ہو چکا ہے کہ معلومات حق کو اعیان ثابتہ
کہتے ہیں۔ اب اس کی تفصیل کا مناسب موقع ہے۔

"علم" حق تعالیٰ کی ایک صفت ہے جو اہمات الصفات میں دوسرے نمبر پر ہے۔ جب
ہم کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ علیم ہے تو یہ سوال خود بخود سامنے آتا ہے کہ معلومات حق کیا ہیں؟ جس طرح
قدرت کا تصور مقدور کے بغیر یا سمع کا تصور مسوع کے بغیر ممکن نہیں، اسی طرح علم کا تصور بھی
معلوم کے بغیر ممکن نہیں۔ علم الہی کے مختلف اطوار ہیں۔ جدا جدا اعتبارات ہیں۔ مرتبہ احدیت

میں علم، علین ذات ہے۔ ذات حق نور محض ہے۔ یہاں علم ہی نور ہے۔ اس مرتبہ میں وہی علم، وہی عالم، وہی معلوم۔ وہی مشہود، وہی شاہد، وہی مکتبہ، وہی وجود، وہی واحد، وہی موجود۔ وہی نور، وہی منور، وہی منور۔ غیر وغیرت کی یہاں گنجائش نہیں۔ اس مرتبہ میں علم کا نام نور اور علم ذاتی ہے۔

مرتبہ واحدیت میں اس علم کا مرتبہ حیات کے بعد انہماک الصفات میں دوسرے نمبر پر قدرت سے پہلے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علم، حیات کی فرع ہے اور قدرت، علم کے تحت ہوتی ہے اور یہاں غیریت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ ذات حق ازلی وابدی ہے، لہذا اس کی صفت علم بھی ازلی وابدی ہے۔ اس لیے اس علم کی معلومات بھی ازلی وابدی ہیں۔ ہر شے کی تخلیق خارج میں اللہ تعالیٰ کے علم کے مطابق ہوتی ہے کیونکہ وہ جان کر پیدا کرتا ہے، پیدا کر کے نہیں جانتا۔ یعنی اشیاء کو وہ تخلیق سے پہلے بھی جانتا ہے اور بعد بھی۔ جن کو ہم تخلیق سے پہلے حقائق اشیاء کہتے ہیں اور تخلیق کے بعد ذوات اشیاء۔ انہی حقائق اشیاء کے مطابق، ذوات اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے اور انہی حقائق اشیاء کو جو علم الہی میں ہیں "اعیان ثابتہ" کہا جاتا ہے۔ صور علمیہ بھی انہی کا نام ہے کیونکہ یہ علم الہی کے تعینات ہیں۔ ان کو اعدام یا معدومات حق بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ محض علمی صورتیں ہیں۔ موجود فی الخارج نہیں ہوتے۔ باعتبار وجود خارجی گویا معدوم ہوتے ہیں۔ ان کو وجود خارجی کبھی نصیب نہیں ہوتا۔ حضرت شیخ اکبرؒ نے کہا ہے:

الاعیان الثابتة ما شمت راحة الوجود اصلا

اعیان ثابتہ کو کبھی وجود خارجی کی ہوا بھی نہیں لگتی۔

چونکہ علم الہی لافانی ہے۔ اس لیے اعیان ثابتہ بھی لافانی ہیں۔ کُن کا حکم انہی اعیان ثابتہ پر ہوتا ہے۔ مامورات کُن بھی یہی ہیں۔ اذا اراد الله شيئا ان يقول کُن فيكون۔ پر غور کریں تو یہ بات صاف طور پر سامنے آتی ہے کہ اس میں خطاب شے سے ہے۔ امر کُن کی مخاطب شے ہی ہے۔ اس کی دو ہی صورتیں محتمل ہو سکتی ہیں۔ یا شے خارج میں موجود ہے یا معدوم ہے۔ اگر شے فی الخارج موجود ہے تو پھر امر کُن کا خطاب تحصیل حاصل ہے۔ موجود کو موجود کرنا ایک بے معنی اور مہمل بات ہے اور حق تعالیٰ اس سے پاک ہے۔

اور اگر شے معدوم محض ہے تو بھی خطاب باطل ہوگا۔ معدوم سے خطاب کیا معنی؟ اس لیے ضروری ہے کہ شے کو ثابت فی العلم تو مانا جائے یعنی موجود ذہنی یا موجود علمی۔ اور خارجاً معدوم ہو جو دعینی۔ اشیا کی اسی عدسیت خارجہ پر حق تعالیٰ کا یہ ارشاد دلیل ہے۔

وَقَدْ خَلَقْتُمْ مِنْ قَبْلُ وَلَكُمْ تَكْفُرُ ۝۹

اور میں نے ہی تجھ کو پیدا کیا ہے در آنحالیکہ تو کچھ نہ تھا۔

(مریم ۱۹: ۹)

ان نصوص سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں۔

۱۔ ہر شے قبل تخلیق موجود فی العلم یعنی موجود ذہنی۔

۲۔ ہر شے بعد تخلیق موجود فی الخارج یعنی موجود خارجی۔

اشیا کی ذوات قبل تخلیق علم الہی میں ثابت ہیں۔ یہ معلومات حق ہیں۔ صو علمیہ حق ہیں۔ اور امر کم کی مخاطب ہیں اور یہی اپنے اپنے اقتضات کے مطابق مرتبہ علم سے مرتبہ عین میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور جب امر کم کی تعمیل میں ان کے احکام و آثار ظاہر ہوتے ہیں تو یہ مخلوق کہلاتی ہیں۔ لیکن یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ یہ اعیان ثابتہ یا صو علمیہ خود موجود فی الخارج نہیں ہوتے بلکہ ان کے مطابق اشیا موجود ہوتی ہیں۔

ایک انجینئر کے ذہن میں ایک مکان کا نقشہ موجود ہے۔ یہ نقشہ ایک علمی صورت ہے۔ عین ثابت ہے۔ اس نقشہ کو وہ کاغذ پر خارج میں منتقل کرتا ہے۔ اب نقشہ موجود فی الخارج ہے۔ کیا یہ وہی نقشہ ہے جو اس کے ذہن میں تھا؟ نہیں، اگر یہ وہی نقشہ ہوتا تو انجینئر کے ذہن کو اس سے خالی ہو جانا چاہیے۔ جبکہ ایسا نہیں ہے۔ وہ نقشہ اب بھی اس کے ذہن میں علی حالہ باقی ہے۔ ہاں خارج میں جو نقشہ ظاہر ہوا ہے وہ اس کا حکم اور اثر ہے نہ کہ وہ عین

اعیان ثابتہ کے علم میں نمایاں ہونے کو "فیض اقدس" اور موجود فی الخارج ہونے کو "فیض مقدس" کہتے ہیں۔ فیض اقدس سے چونکہ صرف ذوات و حقائق علم میں نمایاں ہوتے ہیں لہذا اس کو "جعل بسیط" کہتے ہیں اور فیض مقدس سے ذات اور وجود کا اتران ہوتا ہے اس لیے اس کو "جعل مرکب" کہا جاتا ہے۔

ثابتہ ہوا اپنے وجود ذہنی کے لئے انجینئر کے ذہن کا محتاج ہے۔ یعنی قائم بالذات نہیں، قائم بالغیر ہے۔ انجینئر کا ذہن اس کا مقوم ہے، قیوم ہے اور قائم بالذات ہے۔ اسی طرح اعیان ثابتہ یا صور علمییہ حق تعالیٰ پر عارض ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ اعیان ثابتہ وجود و اعتبارات وجود کے کس طرح حاصل ہو گئے اس کی تین صورتیں محتمل ہو سکتی ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ اعیان ثابتہ بغیر کسی ذات مقوم یا معروض کے خارج میں موجود ہو گئے۔ یہ احتمال عقلاً محال ہے کیونکہ اعیان ثابتہ اعراض میں اور عرض بغیر معروض کے نہیں پایا جاسکتا۔ قبل تخلیق وہ ذات حق پر عارض ہیں تو بعد تخلیق بھی ان کو معروض کی ضرورت ہے۔

۲۔ اعیان ثابتہ عارض تو ہوں لیکن ان کا معروض ذات حق کے علاوہ کچھ اور ہو، یہ احتمال بھی محال ہے کیونکہ وجود صرف حق تعالیٰ کو حاصل ہے۔ کسی اور کو نہیں۔

۳۔ اعیان ثابتہ اعراض ہوں کسی معروض کے اور یہ معروض وجود مطلق ہو جو غیر ذات حق نہیں۔ یہی ذات قیوم اعیان ثابتہ کی معروض ہے، جس سے وہ قائم ہیں۔ یہی گویا ان کی حقیقت ہیو لائی ہے جس پر یہ عارض ہیں۔

لغۃ و شرعاً وجود مطلق کا نام ہی حق ہے۔ حق ہی حقیقت ہیو لائی کا مادہ ہے۔ یہ اعتبار اشتقاق، حق اور حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے۔ تمام اعیان ثابتہ یا ذوات اشیاء بالحق موجود و ظاہر ہیں۔

مَا خَلَقَهُمْ إِلَّا يَاسِقُ

(الدخان ۴۴: ۳۹)

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَاسِقُ

(الأنعام ۱۶: ۳)

مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا يَاسِقُ

(یونس ۱۰: ۵)

پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ذوات اشیاء کا وجود اگر ان کا ذاتی ہوتا تو ہمیشہ ان کو لازم رہتا کیونکہ ذات سے ذاتیات کبھی جدا نہیں ہو سکتے، حالانکہ کائنات کی ہر شے میں العین ہے یعنی دو عددوں کے درمیان ہے۔ ماضی میں معدوم تھی اور مستقبل میں پھر معدوم ہو جائے گی پھر حال میں اس کے پاس وجود کہاں سے آیا؟ ظاہر ہے کہ یہ وجود اس کا ذاتی نہیں بالعرض ہے، تو کیا موجود بالذات حق تعالیٰ کے سوا کوئی اور بھی ہو سکتا ہے؟

یہاں یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین رہنا چاہیے کہ تخلیق اشیاء کا عدم محض سے پیدا ہونا نہیں ہے کیونکہ عدم سے سوائے عدم کے کچھ اور پیدا نہیں ہو سکتا۔ نہ عدم محض سے اشیاء نمودار ہو سکتی ہیں کیونکہ عدم لاشے محض ہے۔ لاشے سے شے کا وجود کیسے ہو سکتا ہے۔ لاشے، شے کا مادہ کس طرح بن سکتا ہے۔

العدم لا یوجد و العدم عدم

عدم پایا ہی نہیں جاتا۔ عدم، عدم ہے

نہ حق تعالیٰ۔ تجزی و تقسیم کو قبول کر کے خود ذوات اشیاء میں منقسم ہوا ہے۔ وہ اس سے منزہ ہے۔ تعالیٰ اللہ۔

تخلیق، حق تعالیٰ کا مع بقائہ علی ما هو علیہ کان بصور معلومات بمصدق هو الظاهر، تجلی فرمانا ہے۔ اور یہ تجلی ان صورت علم کے مطابق ہو رہی ہے جو علم الہی میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی کا نتیجہ ہے کہ اشیاء کی نمود ان کے احکام و آثار میں بالتفصیل ان کی قابلیت ذاتی (شاکلہ) کے مطابق وجود ظاہری میں ہو رہی ہے۔ ہر عین ثابتہ اپنے اقتضائے ذاتی اور استعداد اصلی کے مطابق فیض یاب وجود ہو رہا ہے، جو ذات حق کا فیض مقدس ہے۔

خلق کا وجود، ظہور حق کے بغیر ممکن نہیں

اور

حق کا ظہور، اعیان ثابتہ کے بغیر ممکن نہیں۔

حضرت محی الدین ابن عربیؒ کے الفاظ میں یہ دونوں ایک دوسرے کے آئینے ہیں۔

اعیان ہمہ آئینہ و حق جلوہ گراست

یا نور بود آئینہ و اعیان صور است

در چشم محقق کہ حدید البصر است

ہر یک دو اندیز آئینہ، آئینہ دیگر است * (جاسمی)

(جملہ اعیان آئینہ ہیں اور حق جلوہ گریا (یوں سمجھو کہ) نور، آئینہ

ہے اور اعیان صورتیں۔ اس محقق کی نظر میں، جو کہ تیز نظر ہے،

دونوں ہی ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔)

یہاں تشویش نہیں ہونا چاہیے کہ حق تعالیٰ کے لئے تمشل اور تحول فی الصورتہ کیسے درست

ہے۔ ظہور کے لئے تجلی ضروری ہے۔ ارشاد ہے :

فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ الْمَجْمَلُ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَذَ مُوسَىٰ صَعْقَةً

پھر جب ان کے پروردگار نے پہاڑ پر اپنی تجلی ڈالی تو (تجلی نے)

اس کو ریزہ ریزہ کر دیا اور موسیٰ بے ہوش ہو کر گر پڑے۔

(الاعراف ۷ : ۱۴۳)

فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِئِ الْوَاوِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ

مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يُمُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ؕ

ایک مبارک مقام میں وادی کے داہنے کنارے سے انھیں آواز

دی گئی کہ اے موسیٰ ! میں ہی اللہ ہوں، تمام جہانوں کا رب۔

(القصص ۲۸ : ۳۰)

یہ بھی حق تعالیٰ ہی کی تجلی تھی، کوہ طور پر درخت سے یا نور و نار کی صورت میں۔

* فلک اعنافت کے ساتھ۔ دراصل ”آئینہ دیگر“ ہے لیکن ضرورت شغری کی وجہ سے مولانا نے

اعنافت کو ساقط کر دیا ہے۔

يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُذْعَوْنَ إِلَى التَّصَوُّو

جس روز ساق کی تجلی فرمائی جائے گی اور انھیں سجدہ کی طرف بلا یا جائے گا۔

فتجلی لنا ضاحکا (عن ابی موسیٰ اشعرئ)

حق تعالیٰ نے تجلی ضحک فرمائی

وقد سرائی سربہ مرتین

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ کو دو مرتبہ دیکھا

(حدیث معراج، رواہ الترمذی عن ابن عباس)

بعض احادیث سے یہ بھی ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت بیداری میں حق تعالیٰ کو بصورت مثالی دیکھا تھا۔ ترمذی اور دارمی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت ربى عز وجل

فى احسن صورته قال فيما يختصم الملا الاعلى - قلت انت اعلم -

قال نوضع كفه بين كتفى نوجدت بردها بين ثدى نعلمت

ما فى السموات والارض وتلا "كذلك نرى ابراهيم مكوث

السموات والارض وليكون من الموقنين"

(ترمذی و دارمی)

(حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عائشہ صدیقہ

رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا کہ میں نے حق سبحانہ و تعالیٰ کو بہت اچھی اور خوبصورت

شکل میں دیکھا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھ سے پوچھا کہ ملا اعلیٰ کس بارے

میں جھگڑتے ہیں؟ میں نے کہا، تو ہی بہتر جانتا ہے۔ پھر حق تعالیٰ نے

اپنی ہتھیلی میرے دونوں مونڈھوں کے درمیان رکھ دی اور میں

نے اپنے سینہ میں اس کے ہاتھ کی خنکی محسوس کی، چنانچہ میں نے

وہ سب کچھ جان لیا جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ پھر آپ نے
یہ آیت پڑھی۔ ”اسی طرح دکھاتے ہیں ہم ابراہیم کو آسمانوں اور
زمین کے ملکوت تاکہ وہ یقین رکھنے والوں میں سے ہو جائے۔“

چونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو عالم بیداری ہی میں ملکوت السموات والارض دکھائے
گئے تھے اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حالت بیداری ہی میں ”فی احسن مودۃ“ حق تعالیٰ
کو دیکھا۔ عالم خواب میں بھی رویت باری تعالیٰ بصورت تشبیہی ہو جاتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے متعلق مشہور ہے کہ انہوں نے سو مرتبہ حق تعالیٰ کو خواب میں دیکھا۔ امام
احمد بن حنبلؒ نے تو خواب میں حق تعالیٰ سے ایک مسئلہ پوچھ لیا کہ کون سی عبادت افضل ہے؟
جواب ملا ”تلاوت قرآن“ عرض کیا، ”ہم معنی کے ساتھ یا بغیر فہم معنی کے؟“ فرمایا: ”خواہ
کسی طرح ہو۔“

خوب ذہن نشین رکھیں کہ تجلی ہمیشہ عین ثابۃ کی استعداد اور اقتضاء کے مطابق ہوتی
ہے۔ اس کا خلاف ہرگز نہیں ہوتا، کیونکہ اس کا خلاف، خلاف حکمت ہے۔ اور حق تعالیٰ سے
خلاف حکمت فعل منسوب نہیں ہو سکتا۔ جب یہ بات ٹھہری کہ تجلی حق عین ثابۃ کے اقتضاء
و استعداد کے مطابق ہوتی ہے تو متجلی یعنی دیکھنے والا، مرآۃ حق میں اپنی صورت کے سوا
کچھ اور نہیں دیکھتا۔ اس نے ذات حق کی شان مندر یہ کو کبھی نہیں دیکھا اور کبھی دیکھ بھی
نہیں سکتا۔ لایدر کہ الالبصار وھویدرک الالبصار۔ ہاں دیکھنے والا حق میں
خود کو دیکھ رہا ہے۔ جیسے ہم آئینہ میں اپنی صورت دیکھتے ہیں یا دوسروں کی صورت دیکھتے
ہیں تو کیا آئینہ کو بھی دیکھتے ہیں۔ آئینہ کا کام دکھانا ہے نہ کہ دکھائی دینا۔ پھر آئینہ اگر نظر آ جائے
تو وہ آئینہ کب ہوا، وہ تو شیشہ کا ٹکڑا ہوا۔ آئینہ بس وہی ہے جس میں صورت نظر آ جائے
مگر ہم اتنا ضرور سمجھتے ہیں کہ آئینہ میں ہم خود کو یا دوسروں کو دیکھ رہے ہیں۔

اد در دل من است و دل من بدست او

چوں آئینہ بدست من و من در آئینہ

* نگاہیں اس کا ادراک نہیں کرتیں، (البتہ) وہ نگاہوں کا ادراک کرتا ہے۔ (۱۰۳: ۶) (خام: ۱۰۳)

(وہ میرے دل میں ہے اور میرا دل اس کے ہاتھ میں ہے
جیسے آئینہ میرے ہاتھ میں ہے اور میں آئینہ میں ہوں)
ہمارے اپنے آپ کو دیکھنے کا آئینہ حق تعالیٰ ہے اور حق تعالیٰ کے اپنے اسماء اور
ظہور احکام کے دیکھنے کا آئینہ ہم میں۔

تو آئینہ ، میں ہوں عکس ، میں آئینہ ، تو ہے شخص
آئینہ جب اٹھا دیا ، عکس و شخص کا فرق مٹا (حضرت شاہ خاؤش)
قرآن حکیم سے حق تعالیٰ کے لئے تنزیہ ، تشبیہ دونوں ہی ثابت ہیں۔ مرتبہ باطن میں
تنزیہ ہے اور مرتبہ ظاہر میں تشبیہ۔ یہی صحیح مسلک ہے۔ اگر حق تعالیٰ کے لئے صرف
تنزیہ محض کو مانا جائے ، جیسا کہ اشعریہ کا عقیدہ ہے تو بقول محی الدین ابن عربیؒ ، یہ خود ایک
طرح کی تعقید ہے۔ یہ تعقید اطلاق ہے۔ یہ بھی تشبیہ ہے کہ حق تعالیٰ کو مجردات کے مماثل قرار دیا
گیا۔ جو مکان و جہت سے مجرد ہیں۔ اگر حق تعالیٰ مکان و جہت سے ایسا ہی مجرد ہے تو وہ مشبہ
بجوہر ہو گیا ، خواہ مشبہ بجمانیات نہ سہی۔ ہوا تو بہر حال مشتبہ ہی۔

اور اگر مشتبہ محض مان لیں جیسا کہ مجسمیہ کا عقیدہ ہے تو یہ تشبیہ تحدید ہے جب کہ
حق تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔

اس لئے صحیح مسلک وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا کہ نہ وہ منزہ محض ہے نہ مشتبہ محض ،
بلکہ مشبہ ہے عین تنزیہ میں اور منزہ ہے عین تشبیہ میں۔ شیخ اکبر نے اس کو بڑی خوبی سے
بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

فان قلت بالتنزیہ کنت مقیدا

وان قلت بالتشبیہ کنت محددا

(اگر تم تنزیہ محض کے قائل ہو گے تو حق تعالیٰ کو مقید کرنے والے
ہو گے اور اگر تم تشبیہ محض کے قائل ہو گے تو حق تعالیٰ کو محدود
کرنے والے ہو گے)

* حضرت شاہ خاؤش قدس سرہ اس فقر (مرتب) کے انھیالی جدا علی ہیں۔

وان قلت بالامرين كنت مسددا
 وكننت اماما في المعارف وسيدا
 (اگر تم تنزیہ و تشبیہ دونوں کے قائل ہو گے تو راست رو ہو گے
 اور معارف میں امام و سردار ہو گے)

من قال بالاشفاع مشركا
 ومن قال بالافساد كان موقدا
 (اگر تم دوئی کے قائل ہو گے اور حق و خلق کو بالکل جدا سمجھو گے
 تو یہ شرک فی الوجود ہو گا اور اگر عبد و رب کو وجود حقیقی اور منشاء
 کے لحاظ سے عین یک و گر سمجھ کر یکی و یکتائی کے قائل ہو گے تو
 موعود ہو گے)

فياك والتشبيه ان كنت ثانيا
 واياك والتنزيه ان كنت مفردا
 (تشبیہ سے بچو، اگر دوئی کے قائل ہو۔ تنزیہ سے بچو، اگر
 یکی و یکتائی کے قائل ہو)

فما انت هو بل انت هو وترا في
 عين امور مسرعا ومقيدا (ابن عربی)
 (تم اس کے عین نہیں ہو، بہ اعتبار احکام و آثار اور حقائق کے،
 بلکہ تم اس کے عین ہو بلحاظ وجود حقیقی کے۔ اس کو اطلاق و تقييد
 دونوں میں تمام اشیا کا عین دیکھو گے)

چونکہ ذات حق موجود ہے اور ذوات خلق معدوم (بہ اعتبار عدم اضافی نہ کہ باعتبار
 عدم محض) لہذا من حیث الذوات غیرت ہے۔ وجود و عدم میں تغایر حقیقی ہے، اس لیے
 من حیث الذوات غیرت حقیقی اور من حیث الوجود عینیت حقیقی، کیونکہ وجود حق کا
 عین وجود خلق ہے۔ یعنی وجود واحد ہی اعیان ثابتہ سے متجلی ہے۔ ایمان صحیح
 ان دونوں نسبتوں کی تصدیق پر منحصر ہے۔ نسبت غیرت کی تصدیق ثرولیت

ہے اور نسبت عینیت کی تصدیق طریقت، اور معرفت کا حصول ان دونوں نسبتوں کے قیام پر منحصر ہے۔

معرفت کی ہوا میں اُڑنے کو

”عینیت“ ”غیریت“ دو پر ہونا (شاہ کمال الدین)

اہل معرفت کے نزدیک یہ مُسَلَّم ہے کہ محض سیریت کا شاغل محبوب ہے اور محض عینیت کا قائل مغضوب ہے۔ اور ان دونوں نسبتوں کا شاید محبوب ہے۔ یہ وجہ عینیت کو غیریت پر اور وجہ غیریت کو عینیت پر غلبہ پانے نہیں دیتا بلکہ دونوں میں توازن رکھتا ہے۔

اعیان ثابتہ ہی سے متعلق اب اس حقیقت کو بھی ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ صوفیہ کرائم کے محاورے میں اسم ”اللہ“ کبھی ذات حق کے لئے بولا جاتا ہے۔ چونکہ وجود اس کا عین ذات ہے اس لئے اس کے مقابل صرف عدم ہے اور ظاہر ہے کہ عدم تو موجود ہے ہی نہیں، اس لئے اللہ کا بھی کوئی منظر نہیں۔ اور کبھی ”اللہ“ جامع جمیع صفات کمالیہ کے لئے بولا جاتا ہے۔ گویا یہ اجمال ہے تمام اسماء و صفات کی تفصیل کا، لہذا اس کا منظر اس کا وہ بندہ ہوگا جس سے تمام صفات الہیہ جھکی پڑتی ہوں۔

ہر عین ثابتہ پر تجلی خاص ہوتی ہے، صوفیہ کے محاورے میں اس عین کا رب کہلاتی ہے۔ اس طرح تمام اسماء الہیہ ارباب پر اور تمام عینان ثابتہ ان کے مربوبات چونکہ ہر شے دوسری شے سے مختلف ہے لہذا ایک شے کو وجود کرنے والی تجلی بھی دوسری شے کو موجود کرنے والی تجلی سے مختلف ہوئی۔ یہاں یہ نکتہ اچھی طرح سمجھنے کے قابل ہے کہ یہ تجلیات اعیان ثابتہ و اسماء الہیہ کے درمیان نسبتیں ہیں مختلف ذوات نہیں۔ کفار یہی نکتہ نہ سمجھ سکے۔ انہوں نے ان تجلیات ہی کو ذوات سمجھ لیا۔ اپنے اسی غلط عقیدے کی وجہ سے انہوں نے اعراض کیا تھا۔

اجْعَلِ الْاِلٰهَةَ اِلٰهًا وَّاحِدًا اِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عَجَبٌ

اے اس نے سارے خداؤں کو بس ایک ہی خدا کر دیا : یہ

تو بڑی عجیب بات ہے۔ (ص ۳۸ : ۵)

اور سینکڑوں دیوتاؤں کے قائل ہو کر بت پرستی میں گرفتار ہو گئے۔ حالانکہ ان سے کہا بھی گیا :

أَزْيَلُ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَوْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

بہت سے متفرق رب بہتر ہیں یا وہ ایک اللہ جس پر

غالب ہے۔

(یوسف : ۱۲ : ۲۹)

تجلیات ربانی میں تجلی الوہیت رب الارباب ہے۔ جو جامع جمیع صفات ہے۔ اس کا مربوب، عبد اور مظہر بھی عین الاعیان کہلاتا ہے جو عین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ تمام تجلیات، تجلی الوہیت کی تفصیل ہیں اور تمام اعیان، عین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی تفصیل۔ عین محمدی پر جو تجلی ہوتی ہے، وہ تمام تجلیات پر حاوی ہوتی ہے۔ یہ رب الارباب ہے، شان الوہیت ہے اور تجلی اعظم ہے۔ اس کا عین بھی تمام اعیان ثابتہ پر حاوی ہوتا ہے۔ یہ عین الاعیان ہے۔ شان عبدیت ہے۔ مربوب اعظم ہے۔

یہ عین الاعیان جب موجود فی الخارج ہوگا تو خلیفۃ اللہ ہوگا اور سب پر حاکم ہوگا۔ وہی انسان کامل ہوگا۔ انسان کامل کا ہر زمانے میں رہنا ضروری ہے، ورنہ خلافت میں خلا واقع ہوگا۔

اس انسان کامل کے دو درجے ہیں۔

۱۔ انسان کامل بالذات : یہ ساری خدائی میں ایک اور باعث تخلیق کائنات ہے۔ یہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ستودہ صفات ہے۔ آپ ہی وجہ وجود کائنات ہیں۔

۲۔ انسان کامل بالعرض : جو ہر زمانے میں زیر پر تو محمدی رہتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل اپنے زمانے اور وقت کا نبی یا رسول، انسان کامل بالعرض ہوتا تھا اور اب حضور کی بعثت کے بعد عوث یا قطب الاقطاب ہوتا ہے۔ جو بالکل بے ارادہ تحت الامر اور قرب فرائض میں ہوتا ہے جو زیر قدم نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہوتا

ہے۔ جب دنیا انسان کامل بالعرض سے خالی ہو جائے گی تو ختم کر دی جائے گی۔ قیامت برپا ہو جائے گی اور ساری تجلیات الہیہ آخرت میں منتقل ہو جائیں گی۔

۱۰۷ ”جو تین عالم ہیں“۔ یہ الفاظ عبارت میں زائد اور غیر ضروری محسوس ہو رہے ہیں۔ جن کا کوئی مفہوم کوشش بسیار کے باوجود کم از کم میں اخذ نہ کر سکا۔ یا تو یہ ناقص کی لغزش ہے یا پھر اس فقرہ کا کوئی ایسا مفہوم ہے جس کا ادراک میں نہیں کر پا رہا ہوں۔ اہل فن اگر یہ مشکل حل فرمادیں تو ممنون ہوں گا۔ انشاء اللہ ان کی بھیجی ہوئی تشریح اگلی اشاعت میں شکریہ کے ساتھ شامل کر دی جائے گی۔

۱۰۸ صفات الفعالی کے ان مختلف اسماء کی تشریح انشاء اللہ وہاں کی جائے گی جہاں قوس ظاہر الوجود اور قوس ظاہر العلم کا ذکر آئے گا، کیونکہ یہ قوس ظاہر العلم ہی کے مختلف نام ہیں۔

۱۰۹ حقیقت انسانی کو یہاں سمجھ لینا چاہیے — انسان خلافت کائنات ہے۔ اپنے آپ کو کسی آئینہ میں دیکھنا اس سے مختلف ہے کہ اپنے آپ پر براہ راست نظر ڈالی جائے۔ جب حق تعالیٰ نے چاہا کہ اسمائے حسنی کے اعتبار سے اپنا ملاحظہ ایک ایسے آئینہ میں کرے جو جملہ شئون الہیہ کے پر تو کو قبول کرنے کی صلاحیت و استعداد رکھتا ہو تو اس نے عالم کی تخلیق کی اور اس عالم میں اپنا خلیفہ حضرت آدم علیہ السلام کو بنایا۔ تخلیق آدم کے دو مرحلے ہیں :

۱۔ تسویہ بدن ۲۔ نفخ روح

وَكَذَٰلِكَ سَوَّيْنَاهُ وَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا

جب میں اسے پورا بنا چکوں اور اس میں اپنی روح

پھونک دوں۔ (الحجر ۱۵ : ۲۹)

تسویہ بدن سے مراد روح کو قبول کرنے کی صلاحیت کا پیدا ہونا ہے، چنانچہ جب عالم میں جو بمنزلہ بدن کے ہے، روح کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو گئی تو آدم علیہ السلام کو پیدا کیا گیا جو روح عالم میں اور جب آدم علیہ السلام

میں روح کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوئی تو ان میں حق تعالیٰ نے "اپنی روح" بھونکی۔

نفع روح سے مراد یہ ہے کہ اپنی ذات و صفات کا پر تو آدم پر ڈالا۔ آدم نے اس پر تو کو قبول کر لیا اور بار امانت کے حامل ہو گئے۔ کائنات کی کسی چیز میں یہ استعداد و صلاحیت نہ پائی گئی کہ وہ جامعیت کے اس پر تو کو قبول کرتی۔

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَلَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا

وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

(ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے

پیش کیا تو وہ اُسے اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر

گئے مگر انسان نے اُسے اٹھالیا، بے شک وہ بڑا ظالم اور

(الاحزاب ۳۳ : ۷۲)

(جاہل ہے)

حق تعالیٰ کی جتنی صفات ہیں، وہ سب انسان کو مستعار مل گئیں موائے وجوب ذاتی اور استغنائے ذاتی کے۔ یہ دو صفات واجب الوجود کے لیے مخصوص ہیں۔ ممکن الوجود کے لیے اس میں سے کچھ حصہ نہیں۔ ممکن یعنی بندے میں خواہ وہ کتنا عظیم الشان ہو، عالی مرتبہ ہو، صاحب کمالات ہو، مظہر اسماء و صفات ہو، حق کی یہ دو صفات نہیں پائی جاتیں۔ وجوب ذاتی سے مراد موجود بالذات ہونا ہے جو حق تعالیٰ کی خاص صفت ہے۔ اسی طرح استغنائے ذاتی بھی حق تعالیٰ کی صفت خاص ہے۔ ممکن یعنی بندہ کا وجود بالعرض ہے وہ اللہ تعالیٰ سے موجود ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا وجود بالذات ہے۔ بالعرض ہمیشہ بالذات کا محتاج رہتا ہے۔ ممکن حالت وجود میں بھی موجود بالعرض ہی رہے گا اس کا امکان ذاتی، اس کی بندگی کبھی اس سے دُور نہ ہوگی۔

العبد عبد و ان ترقی

والرب رب و ان تنزل (ابن عربی)

(بندہ، بندہ ہے اگرچہ لاکھ ترقی کرے اور رب، رب ہے

خواہ کتنا ہی نازل کرے)

بندہ ہمیشہ سرافگندہ - وجوب ذاتی اور استغنائے ذاتی سے بالکلیہ سدا محروم -
موجودات عالم کے ذرے ذرے میں حق تعالیٰ کا ظہور ہے - اگر یہ ظہور نہ ہو تو
موجودات کا وجود صوری ممکن ہی نہیں - موجودات عالم کی نمود حق تعالیٰ ہی کے وجود سے
ہے لیکن حق تعالیٰ کا ان ذروں میں ظہور ہر ذرے کی استعداد کے مطابق ہے - ظہور کامل
انسان کے علاوہ اور کسی مخلوق میں نہیں - جملہ صفات الہیہ سے سوائے انسان کے کوئی
اور سرفراز نہیں ہوا -

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا

اور (اللہ نے) آدم کو اسماء سکھلا دیئے تمام کے تمام

(البقرہ ۲ : ۳۱)

اسی بنیاد پر آدمؑ کو فرشتوں پر برتری حاصل ہوئی اور وہ مسجد ملائک بنے - اس
طرح حقیقت انسانی منظر ہے ، اسمائے الہیہ کی اور حقائق کو نیا منظر میں حقیقت انسانی
کے گویا عالم میں انسان ہی حقیقت ظاہر ہے - اسی وجہ سے عالم کو انسان کبیر اور انسان
کو عالم صغیر کہا جاتا ہے - حقیقت انسانی کا تفصیلی ظہور عالم میں ہے اور عالم کا اجمالی
ظہور انسان میں - یا انسان کی تفصیل صورت عالم ہے اور عالم کا اجمال ، صورت انسان -
جو کچھ عالم میں ہے وہ بالا جمال انسان میں ہے اور جو کچھ انسان میں ہے وہ سب بالتفصیل
عالم میں ہے -

(دائرہ مراتب وجود اگلے صفحہ پر ملاحظہ کریں)

دائرہ مراتب وجود

احدیت



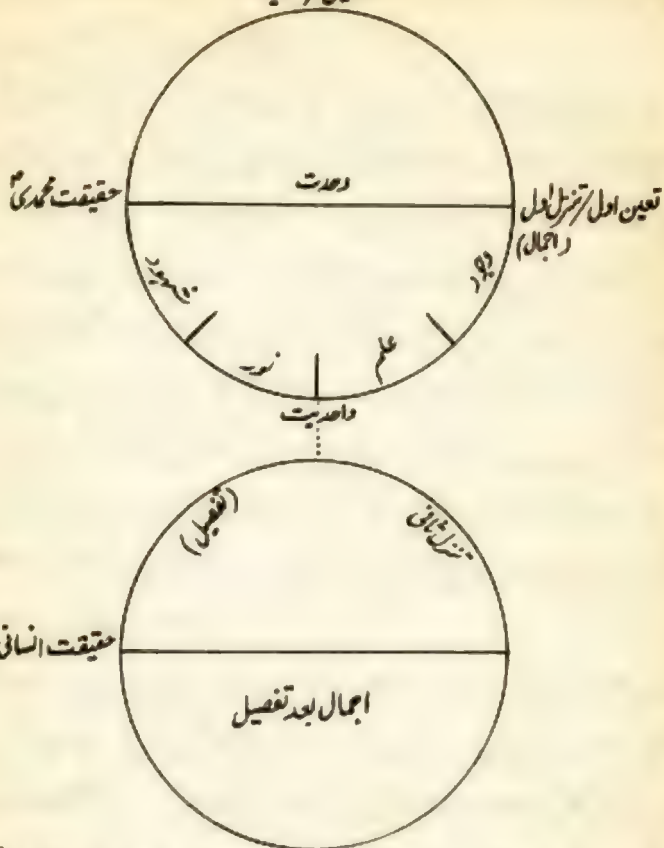
۱۰۴

مندرجہ بالا نقشہ مراتب وجود کا ایک اجمالی نقشہ ہے جو دائرہ در دائرہ ہے۔ سب سے بڑا دائرہ "دائرہ احدیت" ہے۔ یہ مرتبہ جملہ تعینات و تقیدات و اعتبارات سے برتر ہے۔ اسی لئے یہ دائرہ تعینات و تنزلات سے خارج ہے۔ تنزل اول اس کے بعد ہے جو اجمالی ہے اس کو وحدت کہتے ہیں۔ تنزل ثانی تفصیلی ہے اس کو واحدیت کہتے ہیں۔ اس تفصیل نے صورت انسانی میں پھر اجمال اختیار کیا جسے اجمال بعد تفصیل کہہ سکتے ہیں۔

سادہ الفاظ میں تنزلات کی ترتیب کو لوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ ذات بلا تعین (احدیت) نے پہلے اجمالی تنزل فرمایا پھر تفصیلی۔ اس تفصیل کے بعد صورت آدم میں پھر اجمال اختیار کیا۔ آسانی فہم کی غرض سے اگر تنزلات کو علی الترتیب اوپر تلے دکھایا جائے تو پھر نقشہ کی صورت یہ ہوگی۔

دو اشرف تنزلات

لا تعین / احدیت



پہلے اسماء و صفات کے شمار مفصل طور پر اجزائے عالم میں ظاہر ہوئے۔ بعد ازاں جملہ تفصیل کا اجمال آدم میں ہوا۔

وجود نے درامہ الوراہ مرتبہ لا تعین سے پہلا تنزل "اطلاق" میں فرمایا اور اس اطلاق کی نشان دہی "وحدت" سے فرمائی۔ ذات میں صفات مخفی تھے۔ وحدت میں ذات مخفی ہوئی اور صفات نے ظہور اجمالی حاصل کیا یعنی وحدت میں ظہور و بطون دونوں شامل ہیں۔ احدیت بطون ہے۔ واحدیت ظہور ہے اور وحدت دونوں کے درمیانبرزخ جامع یا حدفاصل ہے۔ احدیت سے ذات کی جانب اشارہ ہے اور واحدیت سے صفات کے ظہور علمی

اجمالی کی جانب۔ تعین اول یا منزل اول یا تجلی اول میں احدیت، وحدت اور واحدیت تعینوں کی شمولیت ہے۔ اس تجلی سے مطلوب تمیز اجمالی ہے۔ یہاں از روئے علم کمال ذاتی کا بھی ظہور ہے اور اجمالاً کمال اسمائی کا بھی۔

تجلی اجمالی کمال اسمائی کے اظہار کے لیے کافی نہ تھی۔ ضرورت داعی تھی کہ پہلے اسماء کی نسبتیں حقائق عالم و آدم کے ساتھ کلی طور پر ذہناً و علماً معلوم ہوں۔ پھر اسماء و صفات کا ظہور اُن کے آثار و مظاہر میں بالتفصیل موجود فی الخارج ہو کیونکہ تمیز حقائق و اسماء کا، آپس میں ایک دوسرے سے امتیاز، کمالات جزئی و تفصیلی کا فرداً فرداً اظہار اور باعتبار ظہور مظاہر پر غیریت کا حکم، جب تک ان جملہ امور کی تفصیل معلوم نہ ہو ذات اور اسماء و صفات کا ظہور تفصیلی ممکن نہیں۔ اس لیے تجلی تفصیلی کے لیے تجلی ثانی کی ضرورت پیش آئی۔ تجلی اول کے اجمال کی تفصیل تجلی ثانی میں اس طرح واقع ہوئی ہے کہ پہلے اہم و صفات کے آثار مفصل طور پر اجزائے عالم میں ظاہر ہوئے۔ پھر ان تفصیل کا اجمال آدم میں ہوا۔ اس تفصیل اور اجمال بعد التفصیل سے تجلی ثانی تکمیل کو پہنچی اور کمال ذاتی کا ظہور کلی طور پر فی العلم اور فی الخارج حاصل ہوا۔

جو کچھ تعین اول میں تھا، وہی تعین ثانی میں ہے۔ صرف اجمال و تفصیل اور بطون و ظہور کا فرق ہے۔ کلیہ ہے کہ ہر اجمال میں تفصیل پوشیدہ ہوتی ہے۔ انسان اپنی قوت سے اندک کی سانس کو باہر نکالتا ہے تو جو کچھ اس کے اندر ہوتا ہے، وہی باہر آتا ہے۔ اندر سانس مخفی تھی، باہر اگر ظاہر ہوئی۔ اندر اجمال کے صندوق میں بند تھی، باہر اگر اس نے انبساط و انتشار، تفصیل اور پھیلاؤ اختیار کیا۔ اسی طرح جب تعین اول نے گویا سانس کا اخراج کیا تو تعین ثانی کی صدمت گری ہوئی اور اسی وجہ سے تعین ثانی کو تجلی نفسی، تجلی ظہوری، نفس رحمانی اور ظہور النفس بھی کہتے ہیں۔ چونکہ یہ تجلی نفسی ہے جس میں متنفس ہی کے اندر کی چیز باہر آتی ہے اور پھیلاؤ اختیار کر لیتی ہے، لامحالہ یہ تجلی بھی تجلی اول ہی کی صورت پر ایک دائرے کی شکل میں واقع ہوئی ہے جو دو قوموں اور ایک برزخ پر مشتمل ہے۔ تجلی اول میں احدیت و احدیت اور برزخ ہے۔ تجلی ثانی میں وحدت، کثرت اور برزخ ہے۔ وہاں کی احدیت

کے مقابلے میں یہاں وحدت ہے۔ واحدیت کے مقابلے میں کثرت ہے۔ اور برزخ کے مقابلے میں برزخ ہے۔ وہ برزخ حقیقت محمدیہ ہے اور یہ برزخ حقیقت انسانی یا حقیقت آدم۔
دائرہ تعین ثانی



جن توسین سے یہ دائرہ تعین ثانی مرکب ہے، ان میں سے ایک توس حقائق الہیہ سے متعلق ہے اور دوسری حقائق کونیہ سے۔ ایک وجوب سے متعلق ہے اور دوسری امکان سے۔ ایک ربوبیت کے ساتھ مختص ہے اور دوسری عبودیت کے ساتھ۔ ایک تعین اول کی احدیت کے مقابل ہے اور دوسری تعین اول کی واحدیت کے مقابل ہے۔ جو توس احدیت کے مقابل ہے اُس کو توس ظاہر الوجود کہتے ہیں کیونکہ اسماء و صفات کا علم جو وہاں اجمال میں معقول تھا یہاں آثار کثرت میں بالتفصیل ظاہر ہوا۔ توس ظاہر الوجود میں حقائق الہیہ کا

اظہار، اسمائے الہی کلی سے ہوا۔ جن سے مراد وہ معنی اور استعدادات خاص ہیں جو حق تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں۔ اور "قوس ظاہر العلم" میں حقائق کو نبیہ کا اظہار، اسمائے کو نبیہ سے ہوا، جن سے مراد وہ معنی اور استعدادات خاص ہیں جن کا قیام خلق کے ساتھ ہے۔ اسمائے الہی کلی (۲۸) ہیں جن کے تحت اسمائے کو نبیہ بھی (۲۸) ہیں جن کی پرورش اسمائے الہی سے ہوتی ہے۔ حروف ملفوظی (تہجی) بھی (۲۸) ہیں۔ یہ سب علی الترتیب ایک دوسرے سے متعلق ہیں۔ ہر ماتحت اپنے مافوق کے ذریعہ اثر ہے۔ ہر مربی اپنے مرلوب پر محیط ہے۔ ہر اسم الہی مربی ہے اپنے مقابل کے اسم کوئی کا اور حروف کا۔ جملہ اسمائے الہیہ کسی نہ کسی کے مربی ہونے کی وجہ سے ارباب کہلاتے ہیں۔ ارباب کا ظہور مرلوب سے ہوتا ہے چنانچہ اسمائے الہیہ کی معرفت کا انحصار مربوبات کی معرفت پر ہے۔

خلاصہ کلام

اس طویل گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ ذات درار اور ار نے جو جملہ قیود و اعتبارات حتیٰ کہ تعقل اطلاق سے بھی منزہ و مبرا ہے، پہلا تنزل وحدت میں فرمایا جو حقیقت محمدیہ ہے۔ یہ تجلی اجمال ہے اور اس کے درخ ہیں، بطون و ظہور۔ بطون کا درخ اطلاق ذات کی جانب ہے اور ظہور کا درخ اجمال صفات کی جانب۔ دوسرا تنزل کثرت میں ہوا، جس میں اجمال نے تفصیل اختیار کی اور دوسرے ظہور اسما و صفات۔ یہ ظہور تفصیلی اپنے پورے کمال کے ساتھ آثار و صورتی دینی میں نمودار ہوا۔ پھر اس تفصیل نے حقیقت انسانی میں دوبارہ اجمال اختیار کیا اور اس مرتبہ جامعیت میں اگر وجود نے اپنے تنزلات کی غایت کو پایا۔

جس طرح جملہ تنزلات دوائی کی شکل میں ظاہر ہوئے، تجلی ثانی نے بھی ایک دائرے کی صورت اختیار کی جو حسب معمول دو قوسین اور ایک نظر یعنی خط درمیانی پر مشتمل ہے۔ ایک قوس حقائق الہیہ سے متعلق ہے جس میں اٹھائیس (۲۸) اسمائے الہی کلی مندرج ہیں اور

✽ متاثر قرائد گرام نے چھڑ دیا ہے جو (۲۸) ہیں کیونکہ تصوف سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔

دوسری قوس حقائق کو نبیہ سے متعلق ہے جس میں اسمائے الہی کلی کے مقابل اور ان کے تحت اٹھائیس (۲۸) اسمائے کو نبیہ مندرج ہیں، جنہیں حروف عالیہ بھی کہا جاتا ہے۔ ان ہی حروف عالیہ کے مظاہر وہ اٹھائیس (۲۸) حروف ملفوظی بھی ہیں جو حروف تہجی کے نام سے موسوم ہیں۔ خط درمیانی برزخ ہے جو توسین پر مشتمل ہے اور جس سے توسین میں امتیاز پیدا ہوتا ہے۔

حقیقت انسانی یا حقیقت آدم جس کو برزخ ثانی بھی کہتے ہیں، جامعیت الہیہ کا وہ ظہور اجمالی ہے جو دائرہ ثانی میں ظہور تفصیلی کے بعد حاصل ہوا۔ جس طرح ہر برزخ اپنے جانبین پر مشتمل ہوتا ہے، برزخ ثانی بھی اپنے دائرے کی دونوں قوسوں پر مشتمل ہے۔ ایک قوس وجوب سے متعلق ہے اور دوسری امکان سے۔ قوس وجوب میں اسمائے الہی کلی ثبت ہیں، جنہیں حقائق الہیہ بھی کہتے ہیں اور قوس امکان میں اسمائے کو نبیہ ثبت ہیں، جنہیں حقائق کو نبیہ بھی کہتے ہیں۔ قوس حقائق الہیہ کو قوس ظاہر الوجود کہتے ہیں کیونکہ یہاں ذات کا ظہور ہے جو احدیت کی بے نشانی میں مخفی تھی اور قوس حقائق کو نبیہ کو قوس ظاہر العلم کہتے ہیں کیونکہ یہاں اسماء و صفات کا ظہور تفصیلی ہے جو احدیت کے اجمال میں فرداً فرداً غیر متمیز تھے۔ قوس ظاہر الوجود برزخ ثانی کی جہت بطون ہے اور قوس ظاہر العلم جہت ظہور یعنی حقائق الہیہ انسان کا باطن میں اور حقائق کو نبیہ انسان کا ظاہر۔ برزخ ثانی جانبین کا صرف مجموعہ ہی نہیں بلکہ ان توسین کا پچوڑ، خلاصہ اور اجمال بھی ہے۔ اور اسی وجہ سے اس کو اجمال بعد التفصیل بھی کہتے ہیں۔

تین اول میں جو قوس احدیت ہے اس کے بالمقابل تین ثانی میں قوس ظاہر الوجود ہے کیونکہ نفس وجود جو احدیت میں مخفی تھا۔ یہاں اسمائے الہیہ کے ساتھ قید ظہور میں آیا، یہ برزخ ثانی کا باطنی پہلو ہے۔ اس کے بالمقابل اس برزخ کا جو ظاہری پہلو ہے اسے ظاہر العلم کہتے ہیں کیونکہ مرتبہ وحدت میں اسماء و صفات کا جو علمی اعتبار تھا وہ یہاں ظہور میں آیا مگر چہ احدیت کے مقابل ظاہر الوجود ہے اور احدیت کے مقابل ظاہر العلم لیکن حقیقتہً ان دونوں توسین یعنی ظاہر الوجود اور ظاہر العلم میں احدیت و احدیت یعنی وحدت

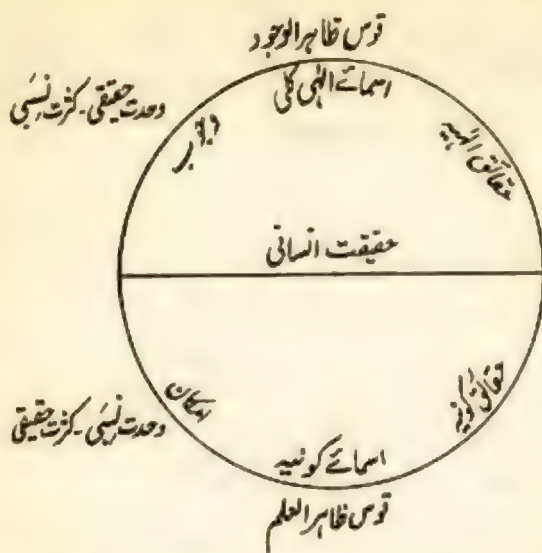
حقیقی اور کثرت اعتباری دونوں شامل ہیں، بس فرق اتنا ہے کہ ظاہر الوجود میں غلبہ احدیت کو ہے اور ظاہر العلم میں غلبہ واحدیت کو۔

یہاں وحدت کی حقیقت اور کثرت کی اعتباریت کو ابھی طرح سمجھ لینا چاہیے کیونکہ اس میں بعض صوفیہ کا اختلاف ہے۔ اور حضرت مصنف قدس سرہ نے دونوں مسلکوں کا ذکر کر دیا ہے۔

حضرت مصنف قدس سرہ کے مسلک اور سلسلہ عالیہ قادریہ مہتمانیہ کے مطابق:



اور بعض صوفیہ کے اختلافی مسلک کے مطابق :



قوس ظاہر الوجود اور قوس ظاہر العلم کو صوفیہ کرام مختلف وجوہ کی بنا پر مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں۔ مثلاً قوس ظاہر الوجود کو، جو صفات انفعالی کی قوس ہے :

- ۱- بحسب الوجود : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں وجود غایت کثرت میں ہے۔
- ۲- بحسب الجود : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وجود الہی یہاں بواسطہ اسماء و صفات ہے
- ۳- حضرة الوجود : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ قوس اسمائے الہی کی کو گھیرے ہوئے ہے اور وجوب ذات و اسماء و صفات کا یہاں ظہور ہوا ہے۔
- ۴- مرتبہ الالوہیت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ الہیہیت مجموعہ ہے جملہ اسماء و صفات و افعال کا اور یہ قوس ان سب پر محیط ہے۔

۵- مرتبہ الاسماء والصفات : کہنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ قوس اسماء و صفات اور افعال سب پر محیط ہے۔

۶- عالم جبروت : کا اطلاق اس پر یوں صادق آتا ہے کہ جبروت عالم اسماء و صفات ہے جس پر غیرت ادراسم سوائیہ کا اطلاق نہیں ہوتا یعنی یہ عالم نہ عین ہے نہ غیر، برعکس عالم حادث کے کہ جس پر غیرت ادراسم سوائیہ کا اطلاق ہوتا ہے۔

۷۔ وجہ سے : اس وجہ سے کہ میں نے جو بات سے اسے نسبت تحقیق فی الخارج حاصل ہے۔

۸۔ نفسِ رحمتی : سرِ وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں جملہ اسماء اور اعیان ممکنات کا نفس اس شان سے ہوا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے محیر ہو گیا۔

۹۔ حقائق الہیہ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ قوس ان اٹھائیس (۲۸) اسمائے الہی کی اور حقائق الہیہ میں یاہوں کہتے کہ اعیان ثابتہ کو اجمالاً محیط ہے۔

۱۰۔ منبسط بر اعیان ممکنات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے اس قوس میں اعیان ممکنات پر از روئے حقیقت انبساط فرمایا۔

اس طرح قوسِ ظاہرِ عالم کو اربع صفاتِ انعمالی کی قوس ہے (بھی مختلف وجوہ کی بنا پر مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مثلاً

۱۔ حضرت معلومات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ عظم الہیہ یہاں ظہور ہوا۔ اسمائے الہیہ یہاں صورتوں اور آثار میں ظاہر ہوئے۔

۲۔ کثرتِ علمیہ : متذکرہ بالا وجہ کی بنیاد پر ہی اس کو کثرتِ علمیہ بھی کہتے ہیں۔

۳۔ حضرت ارتسام : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ارتسام وحدتِ نسبی کو کہا جاتا ہے،

اس قوس میں وحدتِ نسبی نے اعیان اور ان کی استعدادات میں کثرتِ مظاہر کے ذریعہ شرح و بسط اختیار کیا۔

۴۔ عالمِ معانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اسمائے الہی کے معانی کا یہاں ظہور

ہو گیا۔ اشیاء کی صورتیں اعیان ممکنات ہیں اور اشیاء کے

معانی اعیان ثابتہ۔ صورتوں میں معانی بھی پوشیدہ ہوتے

ہیں، اس لئے اعیان ممکنات اپنے اندر اعیان ثابتہ

کو لیے ہوئے ہیں۔

۵۔ بحر الامکان : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس نور کا تعلق اصالتہً حقائق ممکنات

سے ہے اور متعلق ممکنات یا متعلق کوئیہ، اعیان ممکنہ۔

اور کثرت حقیقی کو کہتے ہیں۔ متعلق کوئیہ وہ اشیا ہیں

امائے کوئیہ ہیں جن کی تکمیل ہم نے موجودات کی نور میں بیان

کی ہے۔ اور یہ نور وہ نور ہے جو اب سے ثابت ہے۔ اس کے

تحت و فوق ہے اور یہ ممکنات ہیں۔

۶۔ حفظہ استعدادات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس نور میں تمام حقیقت لایف یعنی

نور و اجسام دونوں کی استعداد موجود ہے اور علم و ظهور

ان استعدادات کے تابع ہے۔

۷۔ ارض استعداد : اس کی وجہ تسمیہ بھی یہی ہے کہ حفظہ استعدادات کی ہے۔

۸۔ مہبطہ انوار : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس لئے اعلیٰ کا منزل وہاں صورت و آثار

میں حسب استعدادات اعیان واقع ہوا اور نور و وجوب، ظلمت

امکان میں آگیا۔

۹۔ حقائق موجودات کو مرتبہ وحدت میں شمول دینا : اس وجہ سے کہتے ہیں

میں اعیان ثابۃ یا سہولت، مرتبہ احوال میں حقائق کو مرتبہ احوال میں اور ثابۃ

اور مرتبہ اجسام میں صورت و بیولائی کہتے ہیں۔

۱۰۔ عین ہائیک الامکان ذاتی ہوتا ہے جس کو استیاد ذاتی طبعیت کہتے

ہیں۔ یہ عین کی فطرت، خصوصیت یا لازمہ ذاتی ہوتا ہے۔ عین کی بنیاد یہ ہے کہ عین اور

عین سے ممتاز ہوتا ہے۔ یہ عین دوسرے عین سے جدا ہوتا ہے۔ یہ عین کا اپنا ایک

ذاتی تعین ہوتا ہے۔ عین کی اسی قابلیت و اقتضا کے مطابق موجودات عمل کرتے ہیں

اس سے بحث کر نہیں کر سکتے۔ عین کی اسی قابلیت اور اقتضا کے کو قرآن حکیم کی زبان میں

”شاکلہ“ کہا گیا ہے۔

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ

آپ کہہ دیجئے کہ ہر شخص اپنے اپنے شاکلہ پر عمل کر رہا ہے۔ (بنی اسرائیل ۱۷: ۸۴)
یہ قابلیت یا اقتضار — یا شاکلہ، مجعول نہیں یعنی مخلوق نہیں ہے۔ یہ صور علمیمہ
یا اعیان ثابتہ علم الہی میں جیسے تھے ویسے ہی ہیں اور ویسے ہی رہیں گے۔ موجود فی الخارج
ہوتے ہیں، نہ ہوں گے۔ اس لیے ان کے مجعول یا مخلوق ہونے کا سوال ہی نہیں کیونکہ
جعل اور تخلیق تو خارج میں فیضان وجود بخشنے کا نام ہے۔ صور علمیمہ کو خارج میں فیضان
وجود نصیب نہیں ہوتا۔ ماضیت سائٹھۃ الوجود اصلا۔ وجود خارجی کی ان
کو ہر ابھی نہیں لگی۔ جب یہ مجعول یا مخلوق نہیں تو ان کے اقتضارات یا شاکلے کہاں مجعول
اور مخلوق ہوں گے۔

اعیان بحضیض عین ناکردہ نزول
حاشاکہ بود بجعل جاعل مجعول
چوں جعل بود بافاضل نور وجود
توصیف عدم باں نباشد معقول (جامی)

(اعیان نے نزول نہیں کیا ہے۔ ہرگز ایسا نہیں کہ وہ جعل جاعل
سے مجعول ہوئے ہوں۔ چونکہ جعل، نور وجود کا نتیجہ فیض ہے اس
لیئے اس کو عدم سے متصف کرنا ک نامعقول بات ہے)

ذوات اشیاء، ذوات مخلوقات جو کچھ بھی ہیں وہ اپنے اعیان کے مطابق ہیں جن کے
اقتضات مجعول و مخلوق نہیں۔ حق تعالیٰ نے ان کو پیدا نہیں کیا ہے بلکہ وہ اس کے علم میں
اذل و ابدی ہیں۔ جس شے کو بمطابق اقتضاء اس نے جیسا جانا، ویسا ہی خارج میں اس
کے حکم و اثر کو پیدا فرمایا۔

قابلیت بجعل جاعل نیست
فعل فاعل خلاف قابل نیست
(قابلیت و اقتضاء مجعول (مخلوق) نہیں اور عامل کا عمل
قابلیت و اقتضاء کے خلاف نہیں۔)

”ایمان ثابتہ کا ظہور اقتضات اور قابلیات ذاتی کے مطابق“ کے الفاظ سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ حق تعالیٰ ایسا کرنے پر مجبور ہے۔ یہ نہ سمجھیں کہ مورد، ہاتھی نہیں ہو سکتا۔ ہو سکتا ہے مگر نہیں ہوتا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا امر کن (فعل تخلیق) اس کے ارادے کے تحت ہے اور ارادہ تحت قدرت اور قدرت تحت علم و حکمت۔ امر کن ممنوعات اور محالات سے متعلق ہوتا ہی نہیں۔ اس سے حق تعالیٰ کے لیے عجز ثابت نہیں ہوتا کیونکہ عجز تو ممکنات کے نہ کر سکنے کو کہتے ہیں۔ لوگوں نے جب دیکھا کہ اللہ تعالیٰ فعال لما یوید ہے تو اس کی قدرت کو غیر محدود تصور کر کے ممنوعات و محالات کو تحت قدرت سمجھنے لگے۔ حالانکہ انھیں یہ سوچنا چاہیے کہ حق تعالیٰ کی فعالیت، لما یوید تک ہے۔ اس نے خود اپنی فعالیت کی حد اپنے ارادے تک مقرر کی ہے۔ اور اس کا ارادہ خلاف حکمت یا محال یا ممنوع امر سے متعلق ہوتا ہی نہیں۔ کیا خدا اپنا مثل پیدا کر سکتا ہے؟ کیا خدا جھوٹ بول سکتا ہے؟ کیا خدا اول سے قبل ایک اور اول اور آخر کے بعد ایک اور آخر پیدا کر سکتا ہے؟ ہرگز نہیں، کیونکہ یہ سب ممنوعات اور محالات ہیں۔ اسی طرح کیا خدا خود اپنے میں کوئی نقص پیدا کر سکتا ہے؟ ہرگز نہیں، کیونکہ وہ ایسا کامل ہے کہ خود ہی اپنے میں کوئی نقص نہیں پیدا کر سکتا۔ یہ سب عیوب ہیں اور عیب ذات حق میں محال ہے۔ اس لئے اس کی قدرت اور ارادہ ان سے متعلق ہی نہیں ہوتے۔ کیا اس کی ذات، اس کی قدرت کے تحت ہے ہرگز نہیں۔ ہاں، اس کی قدرت اس کی ذات کے تحت ہے۔

عدل، حکیم اور مقسط وہ اسمائے الہی ہیں جو ہر شے کی تخلیق میں توسط ہوتے ہیں۔ اس لیے تخلیق میں خلاف حکمت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۱۱۲ صمد علیہ، حق تعالیٰ کے وجود کے آئینے ہیں۔ جو عکس ان آئینوں سے ظاہر ہو رہا ہے، اس کو ”فل“ بھی کہتے ہیں کیونکہ فل، نور سے ظاہر ہوتا ہے۔ نور نہ ہو تو ظل معدوم۔ اسی طرح کائنات بھی نور وجود حق سے پیدا ہوئی ہے ورنہ اپنی ذات کے لحاظ سے عدم اور ظلمت ہے۔

اَلَمْ تَدَلِّیْ رُبُّكَ کَیْفَ مَكَ الْقُلْنَ

(اے مخاطب!) کیا تو نے اپنے پروردگار کو نہیں دیکھا کہ اس نے

”قل“ کو کس طرح پھیلا دیا ہے۔ (انفکان ۲۵: ۴۵)

صورِ علمیہ کو وجودِ حق کے آئینے، خصوصیاتِ آئینہ کی مناسبت سے قرار دیا گیا ہے جو یہ ہیں:

۱- آئینہ کی ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ جیسا آئینہ ہوتا ہے اس میں عکس بھی ویسا ہی نمایاں ہوتا ہے یعنی آئینہ میں کجی ہو تو عکس بھی کج ہوگا۔ آئینہ طویل ہو تو عکس بھی طویل ہوگا۔ آئینہ چھوٹا ہو تو عکس بھی چھوٹا ہوگا، حالانکہ شخص ویسا نہیں جیسا عکس ہے۔ بلکہ عکس ویسا ہے جیسا آئینہ ہے۔

۲- آئینہ کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ آئینہ بذاتِ خود مرئی نہیں ہوتا۔ آئینہ میں اپنا چہرہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے، آئینہ کو دیکھنا مقصود نہیں ہوتا۔ ہم آئینے میں اپنا چہرہ دیکھتے ہیں۔ آئینہ کو نہیں دیکھتے۔

۳- آئینہ کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ جو عکس آئینہ میں نظر آتا ہے، آئینہ اس عکس سے متصف نہیں ہوتا یعنی یہ نہیں کہا جاتا کہ آئینہ ہی بعینہ وہ عکس ہے یا وہ عکس خود آئینہ ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ آئینہ، عکس کے نظر آنے کا سبب یا ذریعہ ہے۔

آئینہ کی ان خصوصیات کی وجہ سے تشبیہِ ظہور کے لیے تمام صوفیہ کرام نے آئینہ کی مثال ہی کو سب سے زیادہ پسند کیا ہے۔ ایک جملہ زبانِ زدِ خاص و عام ہے کہ ذرہ ذرہ میں خدا کا نور ہے۔ کیا مطلب ہے اس کا؟ یہ اعلان ہے اس بات کا کہ ہر ذرہ ظہورِ حق کا آئینہ ہے۔ ہر ذرہ میں حق تعالیٰ جلوہ گر ہے۔ ہر ذرے میں اسی کی حکمت، اسی کی قدرت جلوہ گر ہے۔ اسی کے کمالات ظاہر و باہر ہیں۔ بہ الفاظِ دیگر حق تعالیٰ ہی کی ذات و صفات اس کائنات میں جلوہ گر ہے۔ اس بات کو تصوف کی زبان میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ حق تعالیٰ نے کائنات میں نزول فرمایا ہے۔ غلط ”نزول“ پر وہ شخص ضرور چونکے گا جو تصوف سے کس نہیں رکھتا یا اس کی اصطلاحوں کو نہیں سمجھتا۔ ”نزول“ صوفیہ کرام کی ایک اصطلاح ہے جس میں ظہور کو بیان کیا جاتا ہے۔ یہ بات اچھی طرح

ذہن نشین رہنی چاہیے کہ یہاں "نزدول" اپنے لغوی معنی میں نہیں بلکہ اصطلاحی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اسی وجہ سے اس نزدول سے ذات میں کوئی تغیر و تبدل واقع نہیں ہوتا بلکہ ذات الان کماکان رہتی ہے۔ جب کوئی شخص آئینہ کے سامنے آتا ہے تو صوفیہ کی اصطلاح میں وہ آئینہ میں نزدول کرتا ہے۔ اس نزدول سے شخص میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔ وہ جیسا تھا ویسا ہی رہتا ہے۔ آئینہ پر اگر نجاست ڈال دی جائے تو شخص پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ آئینہ کو توڑ دیا جائے تب بھی شخص متاثر نہیں ہوتا۔ آئینہ کا اور آئینہ میں نظر آنے والے عکس کا شخص پر کوئی اثر نہیں۔ وہ تغیر و تبدل سے قطعاً بے نیاز ہے۔ حالانکہ عکس، شخص کا کلیتہً محتاج ہے۔ عکس کا وجود، شخص کے وجود سے ہے۔ شخص نہیں تو عکس نہیں۔ شخص بجائے خود آزاد ہونے کے باوجود آئینہ میں مقید ہے۔ اگرچہ یہ تقید اعتباری ہے۔ عکس ایک لحاظ سے شخص کا عین ہے نہ غیر۔ اور دوسرے لحاظ سے عین بھی ہے اور غیر بھی۔ دونوں میں غیریت ہوتی تو آئینہ کے سامنے سے شخص کے ہٹ جانے کے باوجود عکس کو قائم رہنا چاہیے تھا۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ دونوں میں اگر عینیت ہوتی تو آئینہ کے ٹوٹ جانے سے، عکس کے منقود ہو جانے سے شخص کو بھی متاثر ہونا چاہیے تھا۔ لیکن ایسا بھی نہیں ہوتا۔ اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ جب تک شخص موجود ہے تب تک عکس موجود ہے۔ شخص مٹا، عکس مٹا۔ گویا عکس عین شخص ہے تو اس لحاظ سے عینیت ہوئی۔ اور اگر یہ بات دیکھی جائے کہ کہاں وہ کہاں یہ۔ وہ شخص یہ عکس۔ وہ اصل یہ نقل۔ وہ زندہ یہ مردہ۔ وہ مستغنی یہ محتاج۔ وہ قائم بالذات یہ قائم بالغیر۔ تو اس لحاظ سے دونوں میں غیریت ہے۔ گویا "من وجہ عین" اور "من وجہ غیر" یہی درست ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھو حاشیہ نمبر (۵۷)

آئینہ کائنات میں حق تعالیٰ کا وجود "مع بقائہ علی ما هو علیہ کان" جیسا تھا ویسا ہی رہتے ہوئے اپنی قابلیت ذاتی کے مطابق نمودار ہو رہا ہے۔ جس طرح وہ شخص جو آئینہ کے روبرو کھڑا ہے "مع بقائہ علی ما هو علیہ کان" جیسا تھا ویسا ہی رہتا ہے۔ اس شخص پر آئینہ کی کوئی صفت و کیفیت اثر انداز نہیں ہوتی بلکہ

وہ اپنے وجود کی اصلیت پر قائم رہتا ہے۔ اسی طرح حق تعالیٰ بھی

(۱) بحالہ (۲) دبا و صافہ (۳) و بحد ذاتہ (۴) بلا تغیر و تبدل (۵) بلا تعدد و تکثر (۶) بذریعہ صفت نور
مصدر علمیت کے آئینوں سے ظاہر ہے۔ خارج میں جو عیب و نقص ہمیں نظر آتا ہے وہ
وجود کا عیب و نقص نہیں بلکہ یہ آئینوں کی ذاتیات ہیں۔

اعیان ہمہ شیشہ ہائے گونا گوں بُود

کافنادہ برآں بہ توے خورشید وجود

ہر شیشہ کہ بُود سرخ یا زرد یا کبود

خورشید در آں ہم بہ سماں رنگ نمود

(تمام اعیان مختلف شیشوں کے مانند تھے۔ ان شیشوں میں

خورشید وجود کا پرتو پڑا تو ہر شیشہ جیسا بھی تھا سرخ، زرد

یا نیلا، خورشید کا عکس بھی ان میں ان رنگوں کے مطابق

ظاہر ہو گیا)

وجود حقیقی بے کیف و بے رنگ اور بے چون و چلوں ہے۔ مگر ہے خارج میں۔

اور ایک ہے۔ لہذا اس میں جو صورت نمایاں ہوگی خارج میں معلوم ہوگی۔ اب اس

وجود کا مشاہدہ کرنے والے باعتبار عقل و شعور تین درجوں میں منقسم ہیں۔ بعض پرندے

آئینہ میں اپنی شکل دیکھ کر سمجھتے ہیں کہ آئینہ میں بھی کوئی پرندہ ہے چنانچہ اس سے

لڑنے لگتے ہیں۔ گھروں میں چڑیاں اکثر یہ مظاہرہ کرتی رہتی ہیں۔ بعض بچے آئینہ

میں دیکھتے رہتے ہیں۔ خوش ہوتے ہیں۔ شکلیں بنا بنا کر دیکھتے ہیں، یہ سمجھتے ہیں کہ

آئینہ میں میری ہی صورت ہے۔ لیکن جب ان کے پیچھے سے کوئی آئینہ میں اپنا

عکس ڈالتا ہے تو بچے لمحہ بھر کے لیے حیران ہوتے ہیں اور پھر پیچھے مڑ کر دیکھتے ہیں۔

کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ یہ صورت میری نہیں کہیں اور سے آئی ہے۔ اس لیے وہ

عکس ڈالنے والے کو تلاش کرتے ہیں۔ ایک صاحب فہم و بصیرت شخص جب

آئینہ میں اپنی صورت دیکھتا ہے تو اس اعتماد سے دیکھتا ہے کہ یہ میرا ہی عکس ہے

اس کے پیچھے خواہ کتنے ہی اشخاص آجائیں وہ جانتا ہے کہ آئینہ میں نظر آنے والی صورتیں کہاں سے آرہی ہیں۔ اسے یقین کامل ہے کہ ہر صورت باہر سے آرہی ہے۔
جو لوگ وجود خارجی کو وجود حقیقی سمجھ رہے ہیں، ان کا شعور چڑیوں کے شعور سے زیادہ بلند نہیں۔ وہ عکس کو شخص سمجھ رہے ہیں۔ اس سے آگے وہ کچھ سوچ ہی نہیں سکتے۔

دوسری قسم کے لوگوں کا شعور بچوں کے مانند ہے کہ عکس کو عکس تو سمجھ رہے ہیں، مگر برائی صورت پر چونکتے بھی ہیں۔ ان کو شعور تو ہے مگر اپنے شعور پر اعتماد نہیں ہے۔ تیسری قسم کے لوگوں کا شعور بچپن کا ہے۔ یہ آزمودہ کار لوگ ہوتے ہیں۔ جو یقین رکھتے ہیں کہ صورت موجود فی الخارج نہیں بلکہ وہ علم الہی سے آئی ہے بلکہ علم ہی میں ہے، خارج میں صرف وجود خارجی ہے۔

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش

من انداز قدرت را می شناسم (مرزاخان خاناں)
(تو خواہ کسی رنگ کا لباس پہن لے، میں تیرے قد کے انداز کو پہچانتا ہوں)

۱۱۳ " الوہیت "۔ اسم الوہیت " اللہ " ہے جو جملہ اسماء و صفات اور افعال کا جامع ہے چونکہ اس مرتبہ کا تعلق جملہ اسماء و صفات ہی سے ہے اس لیے اس کو الوہیت یا حضرت الوہیت یا حضرت الہیت کہتے ہیں۔

۱۱۴ تعین ثانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مراتب وجود میں اس کا مرتبہ تعین اول کے بعد ہے اور ذات کا تعین یہاں اسماء و صفات میں ہوا ہے۔

۱۱۵ تجلی ثانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ظہور کے لحاظ سے یہ دوسری تجلی ہے جو تجلی اول کی تفصیل ہے۔ ذات کا ظہور یہاں اسماء و صفات کے ساتھ ہوا۔

۱۱۶ منشاء الکمالات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہی مرتبہ حق تعالیٰ کے کمالات اسمائی کا منشاء و مبداء اور اصل و منتزاع عنہ ہے۔

۱۱۷ قبلہ توجہات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ معلومات حق سبحانہ و تعالیٰ کا مرکزی مرتبہ ہے۔

۱۱۸ عالم معانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ موجودات علمی اور معنوی کا مرتبہ ہے۔

۱۱۹ حضرت ارسام : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہیں معلومات حق کی صورتیں یعنی صور علمیہ مرتسم ہوتی ہیں۔

۱۲۰ علم اذلی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ کا مقام علم معقولہ قبلیہ ”ازل“ ہے جو حق تعالیٰ کا ایک حکم ذاتی ہے کہ اپنے کمال کے سبب سے وہی اس کا مستحق بھی ہے اور اس کے غیر کو اس میں کوئی استحقاق حاصل نہیں۔

۱۲۱ علم تفصیلی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ علم الہی کا مرتبہ تفصیل ہے اور اس میں اسماء و صفات کی تفصیل ہوتی ہے۔

۱۲۲ مرتبہ العمار : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ نفس رحمانی جو سانس کے مانند باہر کی جانب پراگندہ کیا گیا ہے اور جو تعین و تجلی ثانی ہے، اس ابر رقیق کے مانند جو قرص آفتاب کو پوشیدہ کر دیتا ہے۔ آفتاب وجود حقیقی کو عمار نے ظہور سے مخفی رکھا اور مرتبہ کون میں لا کر اتنا مخفی کر دیا کہ ظاہر کو اپنے باطن کی خبر ہی نہ رہی۔

۱۲۳ قاب قوسین : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جن دو قوسوں سے دائرہ قوسین ثانی مرکب ہے، ان میں سے ایک قوس حقائق الہیہ سے متعلق ہے اور دوسری حقائق کونیہ سے۔ ایک وجوب سے متعلق ہے اور دوسری امکان سے۔ ایک مخصوص ہے ربوبیت کے ساتھ اور دوسری مخصوص ہے عبودیت کے ساتھ۔ وجوب و امکان کی قوسین حقیقت آدم میں اگر مل جاتی ہیں۔ قاب قوسین وہ مقام ہے جہاں یہ دونوں قوسین اگر ملتی ہیں مگر ان دونوں کا آپس میں لفظ نظر آتا ہے۔ اور ”اودنی“ وہ مقام ہے جہاں سطوت نور تجلی ذات میں یہ اثنینیت مخفی ہو کر قوسین کے باہم متصل ہوئے کا امتیاز بھی جاتا رہتا ہے اور ایک ہی چیز رہ جاتی ہے۔ اس طرح ”اودنی“ (جو قوسین اول ہے) مقام

”قاب قوسین“ سے بھی اعلیٰ وارفع ہے۔

قوسین وجوب اور امکاں کے معراج میں جس دم آگے لے

سب دائرہ وحدت کے موافق دیا کسلی والے نے (حزق جید آبادی)

۱۲۴ مرتبہ الباء : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حروف تہجی اور حساب ابجد میں

جس طرح ”ب“ حرف ثانی ہے اور دوسرے حروف کا سبب بنا ہے، اسی طرح تعین ثانی بھی ثانی مرتبہ وجود ہے اور ظہور تفصیلی کا سبب بنا ہے۔ چنانچہ ”ب“ کے معنی اہل اسرار کے نزدیک سبب کے ہیں۔ اس حرف سے وجود کے مرتبہ ثانیہ اور موجودات خارجہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

۱۲۵ منتہی العابدین : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ عابدین تعین حقیقت انسانیہ

کے محل سے تجاوز نہیں کر سکتے۔ نیز اس سے اشارہ ہے مرتبہ الوہیت کی طرف جو جملہ عبادات کی انتہا کا مرتبہ ہے۔

۱۲۶ منشأ السوی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وجود حق تعالیٰ یہاں صورت ممکنات

میں غیر ناموں کے ساتھ ظاہر ہوا، اسی وجہ سے اس عالم کو ”ماسوی“ کہتے ہیں۔ اس کا نام ”عالم“ بعد ظہور ہوا ہے نہ کہ قبل ظہور۔

۱۲۷ منشاء الکثرت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ حقائق کوئی نہ کو متضمن ہے۔

جو مقام کثرت ہے اور اس تعین کا منشاء ہی کثرت ہے۔

۱۲۸ واحدیت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ واحد اسم ثبوتی ہے، جس میں

اسماء و صفات کی کثرت ثابت ہے اور یہ مرتبہ بھی اسماء و صفات کی کثرت کا مرتبہ ہے۔

۱۲۹ مرتبہ اللہ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اللہ اسم جامع ہے جمیع اسماء و صفات

کا، اور اس مرتبہ میں تمام اسماء و صفات کا اعتبار کیا گیا ہے۔

۱۳۰ لوح محفوظ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ لوح محفوظ جس طرح مقدرات

کا مقام تفصیل ہے اسی طرح یہ مرتبہ بھی اسماء و صفات کا مقام تفصیل ہے۔

۱۳۱ ان ناموں کے علاوہ ”واحدیت“ کے اور نام بھی ہیں مثلاً :

حضرت الاسماء والصفات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ اسماء و صفات اور ان چیزوں کو شامل ہے جو ان سے متعلق ہیں مثلاً حقائق کو نئیہ و انسانیہ۔

احدیت الکثرت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ احدیت کا ظہور یہاں کثرت میں ہوا۔

معدن الکثرت : اس وجہ سے کہتے ہیں اس تعین میں کثرت ہے۔

قابلیت کثرت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حقائق عالم یہاں آکر عالم ظہور کی قابلیت اختیار کر لیتے ہیں اور اسی وجہ سے اس کو قابلیت ظہور بھی کہتے ہیں۔

حضرت الجمع والوجود : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جامعیت وحدت ہی کی یہ جہت ظہور ہے۔ وہی ذات واحد ہے جو وحدت میں جہت بطون میں بقی اور یہاں آکر اسماء و صفات سے پہچانی گئی۔

فلک الحیاة : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حیات عالم کا مدار اسی مرتبہ پر موقوف ہے اور یہ مرتبہ حقائق عالم ارواح و اجسام کو متضمن ہے۔

وجود اضافی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ موجودات سے اسے نسبت تحقق فی الخارج ہے۔ اس مرتبہ میں وجود کی اضافت کائنات کی طرف ہوئی۔ حدوث کے لحاظ سے اس کا نام کائنات ہے اور ظہور وجود کے اعتبار سے اس کو موجودات کہتے ہیں۔

نفس رحمانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ تعین اول سے تعین ثانی بطور انبساط نفس حاصل ہوا اور جو کچھ باطن تھا وہی ظاہر ہوا۔

منتہی العالمین : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جملہ عوالم یہاں ظہور میں اپنی انتہا کو پہنچے۔ ان تمام پیچیدہ اصطلاحی ناموں سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ یہ مرتبہ اسماء و صفات کی تفصیل کا مرتبہ ہے۔

۱۳۲ حضرت مصنف قدس سرہ نے ایک اہم نکتہ کی طرف قادی کو توجہ دلائی ہے اور ایک خاص اشتباہ پر اس کو متنبہ کیا ہے۔

احدیت ، وحدت اور واحدیت پر اس تفصیلی گفتگو سے جو متعدد صفحات پر پھیلی ہوئی ہے یہ شبہ ہوتا ہے کہ پہلے احدیت ہے جس میں ذات بخت ہے ، اسماء و صفات

کا یہاں وجود نہیں۔ یہاں نہ وحدت ہے اور نہ واحدیت، الہیت اور اللہ نوپیدا
ہیں۔ وحدت اس وقت پیدا ہوئی جب ذات نے یہ تقاضے حب ذاتی انا فرمایا،
مگر اسماء و صفات یہاں بھی نہیں۔ الہیت اس وقت آئی جب اسماء و صفات بالتفصیل
علم الہی میں آئے۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ احدیت، وحدت اور
واحدیت تینوں مراتب الہیہ ہیں اور تینوں عین یک دگر ہیں۔ ایک دوسرے کے عین
ہونے کے باوجود ان میں اعتبارات رتبی ہیں جو صرف سالک کے نقطہ نظر کے اعتبار
سے قائم ہوتے ہیں۔ اس موقع پر وجود کے اعتبارات کو سمجھ لینا مفید ہوگا، جن کے نہ
سمجھنے سے بڑی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔

جب کسی شے پر کوئی قید لگائی جاتی ہے تو اس شے سے متعلق تین اعتبارات
قائم ہوتے ہیں۔

- ۱۔ بشرط لاشے یعنی شے مطلق، قیود و اعتبارات سے پاک۔ منزه۔
- ۲۔ بشرط شے یعنی شے مقید، قیود و اعتبارات کے ساتھ۔
- ۳۔ لا بشرط شے یعنی مطلق شے، قید و اطلاق دونوں سے عام، تنزیہ، تشبیہ
دونوں سے آزاد۔

اب لا بشرط شے کی دو صورتیں ہو جائیں گی (۱) بشرط لاشے، یہ احدیت ہے۔ (۲)
بشرط شے، اس کی ایک جہت (۳) وحدت ہو جائے گی اور دوسری (۴) واحدیت۔
بحر العلوم حضرت مولانا عبدالقدیر صدیقی حیدر آبادی نے ان اعتبارات کو ایک بڑی عمدہ
مثال سے واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

”گویا ”بچہ“ لا بشرط شے ہے۔ ”برہنہ بچہ“ بشرط لاشے ہے اور ”کڑے پہنا بچہ“
بشرط شے کی مثال ہے۔“

اس طرح وجود میں تین اعتبارات قائم ہو جاتے ہیں۔

- ۱۔ لا بشرط شے : وحدت مطلقہ، قید و اطلاق دونوں سے عام، تنزیہ، تشبیہ
دونوں سے آزاد۔

۲- بشرط لاشے : احدیت ، قیود و اعتبارات سے پاک ، منزہ ۔

۳- بشرط شے : اس کی دو صورتیں ہو جائیں گی ۔

الف - بشرط کثرت بالقوہ ، یہ وحدت ہے ۔

ب - بشرط کثرت بالفعل ، یہ واحدیت ہے ۔

ذیل میں ہم ایک نقشہ دے رہے ہیں ۔ اس پر غور کریں ، انشاء اللہ تینوں اعتبارات اچھی طرح واضح ہو جائیں گے ۔

نقشہ اعتبارات وجود

| | | | | | |
|---|------------|--|---|--------------------------------------|-------------------|
| ۱ | بشرط لاشے | شے مطلق قیود و اعتبارات سے پاک ، منزہ | ● | احدیت | برہنہ بچہ |
| ۲ | بشرط شے | شے مقید ۔ قیود و اعتبارات کے ساتھ | | بشرط کثرت بالقوہ بشرط کثرت بالفعل | وحدت ملبوس بچہ |
| ۳ | لا بشرط شے | قید و اطلاق دونوں سے عام تمیز ، تشبیہ دونوں سے آزاد | ● | وحدت مطلقہ | بچہ |

اعتبارات وجود کو اس طرح بھی سمجھایا جاسکتا ہے ۔

لا بشرط شے

وحدت مطلقہ

(بچہ)

بشرط شے

بشرط لاشے

احدیت

(برہنہ بچہ)

(ملبوس بچہ)

بشرط کثرت بالفعل

بشرط کثرت بالقوہ

واحدیت

وحدت

منطقی نقطہ نظر سے لا بشرطے یا وحدت مطلقہ، وجود کا اعتبار اول ہے اور احدیت اعتبار ثانی۔ اعتبار ثانی میں ذات گنج محفی ہے جس کا ادراک کوئی نہیں کر سکتا، نہ ولی نہ نبی۔ جب انسان اعتبار ثانی کے ادراک سے عاجز ہے تو اعتبار اول کے ادراک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ بیشتر صوفیہ کرام اعتبار اول کا ذکر ہی نہیں کرتے اور مراتب وجود کا آغاز احدیت سے کرتے ہیں، چنانچہ حضرت مصنف قدس سرہ نے بھی یہی کیا ہے۔ انہوں نے بھی وحدت مطلقہ کے ذکر کو نظر انداز کر کے بات احدیت سے شروع فرمائی ہے۔

اعتبارات وجود کو سمجھنے کے بعد اب یہ سمجھنا چاہیے کہ احدیت، وحدت اور واحدیت رتبی اعتبارات ہیں۔ ان میں آتی اور زمانی امتیاز قطعاً نہیں پایا جاتا کیونکہ ذات مطلق کسی آن بھی علم سے خالی نہیں رہی۔ ورنہ ایک وقت میں حق تعالیٰ کے ساتھ جہل ماننا پڑے گا اور اس کو خود اپنے اسماء و صفات سے بے خبر تسلیم کرنا پڑے گا۔ اسی طرح اس کے علم مطلق میں اجمال و تفصیل کی بھی گنجائش نہیں، جو ذاتی اور صفاتی اطلاقیات، تخلیق اشیاء سے قبل تھی وہ تخلیق اشیاء کے بعد بھی ویسی ہی موجود ہے۔ وہ بجا، وہ باہماف، وہ بعد ذاتہ، جیسے کا دیسا رہ کر، بلا تغیر و تبدل، بلا تعدد و تکثر، صفت نور کے ذریعہ سے اعیان ثابتہ سے خود ظاہر ہوا ہے۔ الاکن کماکان۔ ذات جیسی احدیت میں تھی، ویسی ہی وحدت میں ہے۔ اور جیسی وحدت میں ہے ویسی ہی واحدیت میں ہے۔ یہ اعتبارات صرف رتبی ہیں، حقیقی نہیں۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ مراتب حقیقی نہیں ہیں تو پھر ان میں امتیاز کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ — بظاہر اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ اس امتیاز کا آخر کیا جواز ہے لیکن غور کریں تو اس کی ضرورت سے مفر نہیں۔ صوفیہ کرام نے اتنی تفصیلات بے مقصد نہیں بیان کی ہیں۔ یہ امتیاز قائم کرنا دو وجہ سے فرودی ہے۔

۱۔ عقلاً و استدلالاً؛ عقلی اور منطقی استدلال اس بات کا متقاضی ہے کہ پہلے ذات کو مانا جائے، پھر صفات کو۔ ثبت العاشی ثم النقش، پہلے عرش ثابت

کرو پھر نقش ثابت کرنا۔ ذہن صفات کا تصور، ذات کے بغیر نہیں کر سکتا، لہذا موصوف ہمیشہ صفت سے مقدم متصور ہوتا ہے، نہ مانا نہیں بلکہ رتبہ و شرفاً، چنانچہ اسی وجہ سے موفیہ کرام نے ذات کا جو تصور بلا اعتبار صفات قائم کیا ہے اس کا نام احدیت رکھا ہے جو ماخوذ و مستفاد ہے قل ھو اللہ احد سے۔ اور اسی کو وہ بشرط لاش کہتے ہیں یعنی شے مطلق، قیود و اعتبارات سے پاک، منزہ۔ اللہ الصمد، لم یلد ولم یولد۔ اسی طرح مراتب صفات میں پہلے اجمال کا تصور قائم کیا اور پھر تفصیل کا۔ گویا ذات مطلق، صفات اجمالی کی نسبت سے وحدت ہے۔ یہ اسم وحدت ماخوذ و مستفاد ہے وحدۃ لا شریک لہ سے اور اسی کو وہ بشرط شے یعنی بشرط کثرت بالقوہ کہتے ہیں۔ اور ذات مطلق صفات تفصیلی کی نسبت سے واحدیت ہے۔ جو ماخوذ و مستفاد ہے والھکم اللہ واحد سے اور اس کو بشرط شے یعنی کثرت بالفعل کہتے ہیں۔

۲۔ علماً و شہوداً : عارف کامل جانتا ہے کہ ذات میں علم اور علم میں معلوم مندرج ہے۔ باعتبار اندراج عالم، علم اور معلوم عین یک دیگر ہیں۔ عین واحد میں متحد ہیں۔ حکم غیریت ان میں بالکلیہ ٹھو ہے، لیکن امتیاز علمی و شہودی اس بات کا متقاضی ہے کہ عالم کو علم سے مقدم مانا جائے اور علم کی تفصیل معلومات ہیں۔ یہی احدیت، وحدت اور واحدیت کے امتیاز رتبی کا مبدا ہے۔ یہ تو ہوا علمی اعتبار۔ اب شہودی اعتبار دیکھئے :

عروج علمی کے وقت عالم کی نظر عالم کثرت پر پڑتی ہے۔ پھر تفصیل و تعدد سے وہ اجمال کی طرف رجوع کرتی ہے۔ کثرت میں وحدت کا شہود ہوتا ہے۔ پھر جب عارف کو وحدت میں استغراق کامل ہوتا ہے تو اس پر ذات کی تجلی ہوتی ہے جو مستہلک ہوتی ہے۔ علم و شہود اس تجلی کے سبب فنا ہو جاتا ہے۔ اب عارف فانی زغولیش ہوتا ہے۔ پھر جب حالت شعور کی طرف لوٹتا ہے تو باعتبار فنائے شعور اس مرتبہ کا نام غیب الغیوب رکھتا ہے، جو احدیت ہے اور جو سلب علم

کے اعتبار کی رو سے، اعتبارِ شہود سے غائب ہوتا ہے۔ غائب اپنے انہی مراتب غیب و شہود کے اعتبار سے مراتب الہیہ میں بھی امتیاز کرتا ہے اور ان میں ان در زمان، اجمال و تفصیل، غیب و شہود کو داخل کرتا ہے، مگر حقیقت ان تمام اعتبارات سے منزہ ہوتی ہے۔ یہ اعتبارات صرف سالک کے اعتبار سے قائم ہوئے ہیں، جو صرف بلئے تفہیم ہیں۔

حضرت مصنف قدس سرہ نے اس کو مہر کی مثال سے بڑی خوبی سے سمجھایا ہے کہ اگر تین سطروں میں ایک مہر کو کاغذ پر چسپاں کر کے پڑھیں گے تو بے شک پڑھنے میں مقدم پہلی، پھر دوسری اور مؤخر تیسری سطروں پر۔ ان سطروں کو آگے پیچھے پڑھیں تو غلط ہوگا، لیکن کیا کاغذ پر ان سطروں کا ثبوت بھی مقدم و مؤخر ہے؟ ہرگز نہیں۔ مراتب الہیہ کے ربی اعتبارات کو سمجھنے کے لیے یہ اتنی پیادہ مثال ہے کہ اس کی خوبصورتی کو الفاظ میں بیان کرنا کم از کم میرے لیے مشکل ہے۔

حضرت شیخ ابراہیم شطاریؒ "آئینہ حق نما" میں فرماتے ہیں :

"کے رادہم اں نشود کہ کمال ذات در مرتبہ تعین اول موجود شد و گماں نبرد کہ اول مستتر بود، بعد ازاں ظاہر گشت، یا اول معدوم، پس ازاں موجود گشت، یا غائب بود بعد ازاں حاضر شد، چرا کہ اس امور ناسر امتلزم نقص وجود خود اند بلکہ انچہ حاصل است من الازل الی الابد کمال خود حاصل است و نقصان را در ال مساغ راہ نیست، زیرا کہ جمیع مراتب حق تعالی ازلی اند و لازم ذات اند۔ ابدال ذات منفک نیستند و عقل دریں مرتبہ عاجز است، حکم کردن نتواند، قیاس مع الفارق می کنند و می گوید کہ اگر در مرتبہ لاتعین تعین اسماء و صفات موجود باشند، پس ہیچ فرق نباشد میان تعین و لاتعین۔ گویند کہ اس قیاس در مرتبہ عقل

موجہ و مربوط است۔ اما در مرتبہ اطلاق اس مقدمہ مقہور و
 ممنوع است۔ چہ بیان وحدت و کثرت، مطلق و مقید برائے
 تفہیم و تفہیم طالبان است، نہ فی نفس الامر کہ اول وحدت
 بود اگنوں کثرت شد، یا اول مطلق بود آخر مقید شد۔ تعالیٰ
 اللہ عن ذلک علو کبیراً۔ الآن کما کان من الازل
 الی الابد۔

رکسی کو یہ وہم نہ ہو کہ کمال ذات، مرتبہ تعین اول میں موجود ہوا ہے اور
 کوئی یہ گمان نہ کرے کہ پہلے پوشیدہ تھا، پھر ظاہر ہوا۔ پہلے معدوم تھا،
 پھر موجود ہوا یا غائب تھا، اس کے بعد حاضر ہوا کیونکہ یہ امور ناسزا
 نقص وجود کو مستلزم ہیں۔ بلکہ جو موجود ہے، وہ ازل سے ابد تک اپنے
 کمال کے ساتھ موجود ہے۔ نقص کا اس راہ میں کوئی گزر نہیں، اس لئے
 کہ اللہ تعالیٰ کے تمام مراتب ازلی ہیں اور اس کی ذات کو لازم ہیں۔ کبھی
 اس کی ذات سے جدا نہیں۔ عقل اس مرتبہ میں عاجز ہے، وہ کوئی حکم
 نہیں لگا سکتی۔ وہ قیاس مع الفارق کرتی ہے اور کہتی ہے کہ اگر مرتبہ
 لاتعین میں تعین اسماء و صفات موجود ہو تو تعین و لاتعین کے درمیان کوئی
 فرق نہیں آتا۔

کہتے ہیں کہ یہ قیاس، عقل کے مرتبہ میں موجبہ اور مربوط ہے لیکن
 مرتبہ اطلاق میں یہ بات سخت ناپسندیدہ اور ممنوع ہے، اس لئے کہ
 وحدت و کثرت اور مطلق و مقید کا بیان طالبین کی تفہیم و تفہیم کے لئے
 ہے نہ کہ نفس الامر میں، کہ پہلے وحدت تھی اور اب کثرت ہو گئی یا پہلے
 مطلق تھا اور اب مقید ہو گیا، اس سے اللہ کی ذات بہت بلند و بالا
 ہے، وہ جیسا پہلے تھا ویسا ہی اب بھی ہے اور ازل سے ابد تک ویسا
 ہی رہے گا۔



۳۳۳ لے یہاں ہر مراتب الہیہ (احدیت، وحدت، واحدیت) کے حواشی ختم ہو گئے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر مراتب الہیہ کے ان اصطلاحی ناموں کی ایک فہرست بہ ترتیب حروف تہجی لکھ دی جائے جو اس کتاب میں آئے ہیں۔ تاکہ یہ اسماء بہ یک نظر قارئین کے سامنے آجائیں۔

اسمائے مراتب الہیہ

| تعیین ثانی (واحدیت) | تعیین اول (وحدت) | لا تعین (احدیت) |
|------------------------|---------------------|--------------------|
| احدیت کثرت | احدیت جامعہ | البلن کل باطن |
| الوہیت | احدیت جمع | احدیت مطلقہ |
| بشرط شے بالفعل | اصل البرازخ | ازل الازل |
| بشرط کثرت بالفعل | الف | الغیب المسکوت عنہ |
| تجلی ثانی | ام الكتاب | انانیت حقہ |
| تنزل ثانی | او ادنیٰ | بشرط لاشے |
| حضرت ارتسام | برزخ البرازخ | بشرط لا کثرت |
| حضرت الاسماء والصفات | برزخ کبریٰ | بطون البطون |
| حضرت الجمع والوجود | بشرط شے بالقوہ | حقیقت حق |
| حقیقت انسانی | بشرط کثرت بالقوہ | خفا الخفا |
| عالم معانی | تجلی اول | ذات بحت |
| علم ازلی | تنزل اول | ذات بلا اعتبار |
| علم تفصیلی | جوہر اول | ذات سافج |
| نلک الحیاة | حب ذاتی | شان تنزیہ |
| قاب قوسین | حجاب عظمت | عنقا |

| | | |
|----------------|--------------------------|----------------|
| عین الکا نور | حقیقة الحقائق | قابلیت ظهور |
| عین مطلق | حقیقت محمدیہ | قابلیت کثرت |
| غیب الغیوب | خیال اول | قبلہ توجہات |
| غیب مطلق | درۃ البیضاء | روح محفوظ |
| غیب هویت | رابطہ بین الظہور والبطون | مرتبة الباء |
| قدم القدم | رفیع الدرجات | مرتبة العاء |
| کنز مخفی | روح اعظم | مرتبة التاء |
| کنہ حق | روح القدس | معدن الکثرت |
| گنج مخفی | ظل اول | منتہی العابدین |
| مجهول النعت | عرش مجید | منتہی العالمین |
| مرتبة الهویت | عقل اول | منشار السوی |
| معدوم الاشارات | فلک ولایت مطلقہ | منشار الکثرت |
| مکنون المکنون | قابلیت اولی | منشار الکمالات |
| منقطع الاشارات | قلم اعلیٰ | نفس رحمانی |
| منقطع الوجدان | کنز الصفات | وجود اضافی |
| نقطہ | کنز الكنوز | |
| نہایۃ النہایات | روح قضا | |
| وجود البحت | مبدأ اول | |
| بہوت | محبت حقیقیہ | |
| هو | مرتبة الجمع | |
| ہویت حق | مرتبة جامع | |
| ہویت حقہ | مرتبة ولایت مطلقہ | |
| ہویت مطلقہ | مقام اجمال | |



| | | |
|---|---|---|
|  | <p>موجود اول ندائے اول نثار اول نشان اول نفس رحمانی وجود اول وجود مطلق وحدت حقیقی</p> |  |
|---|---|---|

۳۴ اردراج " یہ وجود کا چوتھا مرتبہ اور تیسرا تنزل ہے۔ پچھلے صفحات میں جن مراتب پر گفتگو کی گئی وہ مراتب الہیہ تھے یعنی وہ مراتب تھے جو امرکن سے پہلے کے مراتب تھے۔ یہ مراتب علمی اور دافلی تھے۔ ان میں کوئی شے بھی موجود فی الخارج نہیں۔ مرتبہ احدیت میں اسماء و صفات کی تفصیل تھی، جہاں اعیان ثابتہ بھی علمی اور ان کے اقتضات بھی علمی۔ ان میں کوئی شے بھی موجود فی الخارج نہیں بلکہ یوں کہنا زیادہ موزوں ہوگا کہ کوئی شے ہی نہیں۔ اشیاء کا وجود صرف مراتب کوئیہ میں ہے۔

ہمہ اسماء مظاہر ذات اند
ہمہ اشیاء مظاہر اسماء

(تمام اسماء مظاہر ذات ہیں اور تمام اشیاء، مظاہر اسماء میں)

اشیاء، شئی کی جمع ہے اور شئی، شاید ایشاء کے مصدر مشیت سے مشتق ہے۔ اس لفظ ہی میں یہ اشارہ پوشیدہ ہے کہ کوئی شے ارادۃ الہی اور مشیت ایندکی کے بغیر ظہور میں نہیں آتی اور نہ اس کے ظہور میں آنے سے پہلے اس کا کوئی وجود خلقی ہوتا ہے لیکن وہ تخلیق سے قبل علم الہی میں ضرور ہوتی ہے۔ وہ صرف مشیت و ارادۃ الہی سے فیضیاب وجود ہوتی ہے۔ وجود میں آنے کے لیے اس کا کوئی مانہ نہیں ہوتا۔

۳۵ یعنی عالم ارواح، شکل، وزن اور زمان و مکان سے پاک ہے۔ ارواح کا پیدا ہونا اور کمال کو پہنچنا تدریجاً نہیں بلکہ دفعۃً امر کُن سے ہوتا ہے۔

وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ
(اور ہمارا حکم بس ایسا ایک بیک ہے جیسے آنکھ کا جھپکا)
(القدر ۵۴ : ۵۰)

۳۶ عالم ملکوت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ملائکہ کی تخلیق اسی عالم میں ہوئی ہے۔ صوفیہ کرامؒ "جب مُلک" اور "ملکوت" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو مُلک سے ان کی مراد عالم شہادت اور ملکوت سے عالم ارواح ہوتی ہے۔

۳۷ عالم امر : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ عالم بلا مدت و مادہ، حق تعالیٰ کے صرف امر کُن سے وجود میں آیا ہے۔

اس موقع پر "امر" اور "خلق" کے فرق کو سمجھ لینا چاہیے۔ شے بسیط کو عدم سے وجود میں لانا امر ہے اور شے مرکب کو کسی شے کے ساتھ تبدیل صورت کر کے پیدا کرنا خلق ہے۔

آلَهُ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ
یادر کھو خلق بھی اسی کی اور امر بھی اسی کا
(الاعراف ۷ : ۵۴)

خلق کے دو معنی ہیں :

۱۔ احداث مطلق : خواہ دفعۃً ہو یا تدریجاً، اس معنی میں عالم اجسام اور عالم ارواح دونوں شریک ہیں۔ خلق اس معنی میں ذات اور اسماء و صفات کے مقابل ہے یعنی اسماء و صفات الہیہ غیر مخلوق ہیں اور ارواح و اجسام مخلوق ہیں۔

۲۔ احداث مقید : یعنی صرف تدریجاً، اس میں صرف عالم اجسام ہے اور اس کے مقابل عالم امر ہے جو ارواح سے متعلق ہے۔ اس دوسرے معنی کے اعتبار سے ارواح مخلوق نہیں بلکہ تحت امر ہیں اور اجسام مخلوق ہیں۔

اسماء و صفات الہیہ اور اعیان ثابتہ ہر اصطلاح اور محاورے کے اعتبار سے غیر مخلوق

ہیں کیونکہ قبل امر کُن ہیں اور تدریجاً بھی حادث نہیں اور اجسام ہر محاورے کی رو سے حادث اور مخلوق ہیں کیونکہ بعد امر کُن بھی ہیں اور تدریجاً بھی۔

اردواج، بعد امر کُن کے معنی کے اعتبار سے حادث و مخلوق ہیں۔ اور اردواج، حادث تدریجی کے معنی کے اعتبار سے غیر مخلوق ہیں، لیکن تحت امر کُن ضرور ہیں۔ خلق کے مندرجہ بالا معانی کے نتیجہ میں تین مکاتیب فکر وجود میں آتے ہیں۔

- ۱۔ ایک مکتبہ فکر تو یہ ہے کہ ماسویٰ اللہ اور محتاج الی اللہ مخلوق ہے۔ اس مکتبہ فکر کے لوگ صفات الہیہ اور کلام اللہ کو بھی مخلوق کہہ دیتے ہیں جو ذات حق سے منترزع ہے۔
- ۲۔ دوسرا مکتبہ فکر یہ ہے کہ بلا امتیاز ہر حادث مخلوق ہے۔ یہ لوگ مراتب الہیہ کو تو غیر مخلوق کہتے ہیں لیکن تینوں مراتب کو نہ عالم اردواج، عالم امثال اور عالم اجسام کو مخلوق کہتے ہیں اور ان میں کوئی امتیاز نہیں کرتے۔

۳۔ تیسرا مکتبہ فکر یہ ہے کہ صفات الہیہ لاعین ولاغیر ہیں اور عالم اردواج و امثال کو عالم امر کہتے ہیں اور ان کے لیے مخلوق کا لفظ استعمال نہیں کرتے، مخلوق کا لفظ صرف عالم اجسام کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

حق تعالیٰ کا امر ای موجودات کی علت ہے۔ ہوشے نہ تھی، پھر ہو گئی، وہ امر الہی سے ہوئی۔ اس کا امر، امر حقیقی ہے۔ آلودہ مجاز نہیں۔ وہ امر کرنے میں کسی کا محتاج نہیں۔ جب وہ ایجاد کا ارادہ کرتا ہے تو عین ثابۃ کو حکم دیتا ہے "ہو جا" بس فوراً ہی اس عین ثابۃ کا حکم دافر خارج میں موجود ہو جاتا ہے۔ حجرہ عدم سے ممکن وجود میں بلا مدت و مادہ آجاتا ہے۔ اس کے امر کُن اور شے کے موجود ہونے میں نہ مدت لگتی ہے اور نہ مادہ صرف ہوتا ہے۔ پھر کاف نون (کُن) بھی برائے تفہیم ہے در نہ در حقیقت اس کا ارادہ ہی اس کا امر ہے۔ امر الہی کے تین مراتب ہیں۔

۱۔ حقیقت الامر: یہ اس کا علم ذاتی ہے جو تمام اشیاء پر محیط ہے یعنی ان تمام اشیاء پر جو ہو چکیں، جو ہونے والی ہیں اور ان پر بھی جو نہیں ہونے والی ہیں۔ اس کا یہ امر اس کے علم و صفات کے لوازم سے ہے اور اس کی صفات، اس کی ذات کے لوازم

ہیں۔ اس کا امر فعل و انفعال نہیں بلکہ اس کا امر اس کی مراد ہے۔ مقصود موجودہ۔
اس کا امر اس کے علم کا مترہاں ہے، اسی وجہ سے حقیقت الامر کو علم الہی بھی کہتے
ہیں اور اللہ اعلم کے مقولے کا اشارہ بھی اسی طرف ہے۔

۲۔ اثر الامر : یہ حضرت جبریل علیہ السلام ہیں قل الفرح من امر ربی *

۳۔ صورت الامر : حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ آپ ہی
علم الہی، مشیت الہی، ارادہ الہی اور احکام الہی کی صورت ہیں۔ آپ ہی اصل الانبیاء ہیں
اور آپ ہی ختم الرسل۔ آپ ہی اول الخلق اور آپ ہی افضل البشر۔ آپ ہی سرور
کائنات اور آپ ہی فخر موجودات۔ آپ ہی معلم و مصلح اور آپ ہی رہبر و رہنما۔ آپ ہی
داعی الی الحق اور آپ ہی سراج منیر۔ آپ ہی بشیر، آپ ہی نذیر۔ آپ ہی حبیب خدا
اور آپ ہی شفیع الوریٰ۔ آپ ہی عبد و رب میں وسیلہ و واسطہ، آپ ہی حق و خلق
میں ربط و رابطہ۔

وَابْتَغُوا الْوَسِيلَةَ

یہ وسیلہ ڈھونڈو (وہاں تک پہنچو) (المائدہ ۵۰ : ۳۵)

بمصطفیٰ برسال خویش را کہ دیں ہمہ اوست

اگر باو نہ رسیدی تمام بولہبی ست (اقبال)

(اپنے آپ کو محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دے کہ

مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سراپا دین ہیں۔ اگر تو ان تک نہ

پہنچا تو تو بالکل ہی بولہب ہے)

اوست ایجادِ جہاں را واسطہ در میان خلق و خالق رابطہ

شاہباز لا مکافی جان او رحمۃ للعالمین در شان او

عارف اطوار ستر جزو کل خلق اول، روح اعظم، عقل کل

علت غائی ز امر کن فکان نیست غیر از ذاتِ آں صاحبِ قرآن

* آپ کہہ دیجئے کہ روح میرے پروردگار کے حکم سے ہے۔ (بنی اسرائیل ۱۷ : ۸۵) م

رہمائے خلق و ہادی سبیل مقتدائے انبیاء ختم رسل
(حضور کی ذات ہی ایجاد جہاں کا باعث ہے اور آپ ہی خالق و
مخلوق کے درمیان رابطہ ہیں۔ آپ ہی کی جان مبارک شاہیناز
لامکاں ہے اور آپ ہی کی شان میں ”رحمتہ للعالمین“ وارد ہوا
ہے۔ امرار جزو کل کے جملہ اطوار کے آپ عارف ہیں اور آپ
خلق اول، روح اعظم اور عقل کل ہیں۔ اس ذات صاحبقران
کے علاوہ کوئی اور امرکن فکاں کی علت غائی نہیں۔ آپ ہی
رہمائے خلق اور ہادی سبیل ہیں اور آپ ہی مقتدائے انبیاء
و ختم رسل ہیں)

۱۳۸ عالم غیر مرئی: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ عالم چشم سر سے دکھائی
نہیں دیتا۔

۱۳۹ عالم غیر محسوس: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جو اس خمسہ ظاہری کی گردنت
میں نہیں آتا۔

۱۴۰ عالم کہتے ہیں ماسوی اللہ کو، اس لیے مراتب الہیہ کے بعد وجود کے جتنے
بھی مراتب ہیں، ان کو عالم کہا جاتا ہے، چنانچہ عالم ادوارح، عالم امثال، عالم اجسام
اور عالم صغیر (انسان) تو کہتے ہیں لیکن عالم احدیت، عالم وحدت اور عالم واحدیت
کہنا غلط ہے۔ یہ مراتب الہیہ ہیں، ان کے ساتھ عالم کا لفظ قطعاً استعمال نہیں ہوگا۔

۱۴۱ کرومیاں اور روحانیاں، یہ فرشتوں کی بنیادی تقسیم ہے۔

۱۴۲ مہمیین، یہ فرشتوں کی ایک خاص نوع ہے، جنہیں نہ اپنی خبر ہے
نہ غیر کی۔ یہ جب سے پیدا ہوتے ہیں، اس وقت سے جلال و جمال الہی کے مشاہدے
میں مستغرق ہیں۔ گویا ملائکہ میں یہ طبقہ مجازیب ہے۔ ان کو شریعت میں ملار اعلیٰ اور
ملائکہ عالیہ کہا جاتا ہے۔

۱۴۳ عمار، سے مراد لامکاں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب

پوچھا گیا : این کان ربنا ؟ کہ حضور ! ہمارا رب کہاں تھا تو آپ نے فرمایا : فی عمار یعنی عمار میں تھا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ مکانیت ذات حق سے وابستہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے تعین لازم آتا ہے۔ لہذا عمار آپ نے لامکان ہی کو فرمایا یعنی وہ قبل تخلیق خلق بھی مکان سے منزہ تھا جیسا کہ اب منزہ ہے۔ الآن کماکان۔ اور یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ لامکان، کسی مکان کا نام نہیں جیسا کہ جہلا سمجھتے ہیں۔

شیخ عبدالکریم جیلیؒ اپنی تصنیف ”الانسان الکامل“ میں فرماتے ہیں :
 ان العما هو المحل الاول فلك شمس الحسن فيه اقل
 هو نفس نفس اليه كان له بها كون ولم يخرج فلا يتبدل
 مثل له المثل العلى كونه لکمون نار قد حواء الجنادل
 مہما بدت نار من الاحجار ففی بحکمہا وکونہا لا ترحل
 والنار فی الاحجار کامنہ وان ظہرت فہذا المحکم لا يتحمل

(شیخ عبدالکریم جیلیؒ)

(عما، پہلا مقام ہے، جس میں آفتاب ہائے حسن کا فلك غروب ہوا۔ وہ ذات الہی کا بطون ہے، جس کے ساتھ اس کا وجود ہے۔ وہ نہ اس عما سے نکلا ہے اور نہ متبدل ہوتا ہے۔ وہ ایک بلند پایہ مثال ہے جو اس کے لیے متمثل ہوئی۔ عمار اس آگ کا سارا نہ ہے جس کو پتھر (سنگ چمکان) نے اپنے اندر پٹیا ہوا ہے۔ جب آگ پتھروں سے ظاہر ہوتی ہے تو یہ ظہور اس آگ کا ایک حکم ہے اور اس کے خفا و کمون کا حکم یہ ہے — کہ وہ اپنے مقام سے کوچ نہیں کرتی یعنی ظہور کے باوجود وہ بھر بھی اس کے اندر موجود رہتی ہے۔)

”عمار“ وہ تجلی واحد ہے جس کو حق تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے پسند کیا ہے کسی غیر کے لیے یہ تجلی نہیں ہوتی۔ خلق کا اس میں کچھ بھی حصہ نہیں ہوتا — بلکہ زیادہ

صاف بات تو یہ ہے کہ عما باعتبار اطلاق فی البطون والاستتار خود ذات ہے۔

۱۴۳ "عقل کل"۔ روح اعظم کو باعتبار عالم، فاعل اور مؤثر ہونے کے عقل کل کہتے ہیں۔ یہ ایک مدرکہ نوریہ ہے جس سے ان علوم کی صورتیں ظاہر ہوتی ہیں، جو عقل اول میں ہیں۔

۱۴۵ "عقل اول اور قلم اعلیٰ"۔ عقل اول، علم الہی کی شکل کا وجود میں محل ہے۔ علم الہی کا نور جو تنزلات تعینہ تخلیقہ میں سب سے پہلے ظاہر ہوا۔ علم الہی قلم اعلیٰ کے ذریعہ سے لوح محفوظ کی طرف نازل ہوا۔ یہ لوح اس کے تعین و تنزل کا محل ہے۔ علم الہی "ام الکتاب" ہے اور عقل اول "امام مبین"۔ عقل اول میں وہ اسرار الہیہ ہیں جو لوح محفوظ میں نہیں سما سکتے اور علم الہی میں وہ سب کچھ ہے جس کا محل عقل اول نہیں بن سکتی۔

عقل اول اور قلم اعلیٰ درحقیقت ایک ہی نور کے دو نام ہیں۔ اس نور کی نسبت عبد کی طرف کی جاتی ہے تو اسے عقل اول کہتے ہیں اور جب اس کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب کی جاتی ہے تو اسے قلم اعلیٰ کہتے ہیں۔ پھر عقل اول سے جو درحقیقت نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، ازل میں جبریل علیہ السلام پیدا کیے گئے اور ان کا نام "روح الامین" رکھا گیا کیونکہ وہ ایک ایسی روح ہیں جن کے پاس اللہ تعالیٰ کے علم کا خزانہ بطور امانت سپرد کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے حضرت جبریل علیہ السلام کو علم قرار پائے۔ اس نور کو جب انسان کامل کی طرف نسبت دی جائے تو وہ روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے ملقب ہوتا ہے۔ عقل اول، قلم اعلیٰ اور روح محمدی — ان تینوں کی تعبیر "جوہر فرد" سے کی جاتی ہے۔

۱۴۶ "نفس کل اور لوح محفوظ"۔ روح اعظم کو باعتبار معلوم یا منفعل یا متاثر ہونے کے نفس کل اور لوح محفوظ کہتے ہیں۔ نفس عالم بھی اسی کا نام ہے۔ یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ سلسلہ قادریہ ملتانیہ میں عقل کل کو قلم اعلیٰ اور نفس کل کو لوح محفوظ کہتے ہیں کیونکہ علم الہی کا پرتو عقل کل پر پڑتا ہے اور وہاں سے

نفس کل میں نمایاں ہوتا ہے۔

۱۴۷ "الواح کہا جاتا ہے" تقدیر الہی میں جو کچھ مقدر ہو چکا ہے، اس کے نوشتہ ازلی کو "روح" کہتے ہیں۔ اسی کو "کتاب مبین" بھی کہتے ہیں۔ بعض صوفیہ؟ کے نزدیک یہ الواح چار ہیں۔

۱۔ روح قضا: اس میں ہر قسم کے محو و اثبات از لا درج ہیں۔ یہ روح عقل اول ہے۔

۲۔ روح قدر: روح نفس ناطقہ و کلیہ جس میں روح اول کا اجمال تفصیل میں آیا۔ اور مقدرات کو اسباب سے متعلق کر دیا گیا۔ اسی کو روح محفوظ بھی کہتے ہیں۔

۳۔ روح نفس جزئیہ سماویہ: اس میں وہ سب کچھ ہے جو اس عالم میں ہے یہ بشکل ہئیت و مقدار خود منقش ہے۔ ان نقوش کو اسمائے دنیا بھی کہتے ہیں۔

۴۔ روح ہیولی: اس میں وہ تمام صورتیں، کیفیات اور واردات شامل ہیں جو عالم شہادت میں پائی جاتی ہیں۔

روح اول یعنی روح قضا، روح کے مشابہ ہے۔

روح ثانی یعنی روح قدر، قلب کے مشابہ ہے۔

روح ثالث یعنی روح جزئیہ سماویہ، خیال کے مشابہ ہے۔

۱۴۸ "یہ الواح محو و اثبات کے محل ہیں" ان الواح کو محو و اثبات کے

محل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بعض دفعہ عالم مثال میں کسی واقعہ کے تمام اسباب نظر نہیں آتے یعنی صرف علت ناقصہ کا علم ہوتا ہے۔ ایسے میں جو حکم لگایا جائے، ضروری نہیں کہ وہ درست ہی ہو۔ اسباب کا نامکمل طور پر نظر آنا قضا سے متعلق کہلاتا ہے۔ کبھی واقعہ مکمل نظر آ جاتا ہے اور علت، تام ہو جاتی ہے تو واقعہ موجود ہو جاتا ہے۔ اب کہا جائے گا کہ قضا سے متعلق، مبرم ہو گئی۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مانع نظر آ جاتا

ہے اور نتیجہ جو قریب الوقوع تھا رونما نہیں ہوتا تو اس وقت بھی قضائے معلق، مبرم ہو جاتی ہے۔ اس لئے عالم مثال کو بلکہ ان الواح اور لوح محفوظ کو بھی محو و انشائے کے محل کہتے ہیں۔

۱۴۹ ملائکہ مقربین — چار ہیں :

- ۱۔ حضرت امیر افریل علیہ السلام ، یہ مرکز حیات ہیں۔
- ۲۔ حضرت جبرئیل علیہ السلام ، یہ مرکز علم ہیں۔
- ۳۔ حضرت میکائیل علیہ السلام ، یہ مرکز رزق ہیں۔
- ۴۔ حضرت عزرائیل علیہ السلام ، یہ مرکز قہر ہیں۔

ان ملائکہ مقربین کو، مقربین اولو العزم بھی کہا جاتا ہے اور ان کے تابع، معین اور مددگار فرشتوں کو اتباع اولو العزم کہا جاتا ہے، جو بہ کثرت ہیں۔

۱۵۰ فرشتوں کی کثرت اور بہتات کا اندازہ ”بحر مسجور“ سے لگایا جاسکتا ہے

جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ عرش کے نیچے ایک دریا ہے جس میں حضرت جبرئیل علیہ السلام داخل ہوتے ہیں۔ پھر نکل آتے ہیں اور اپنے پر جھاڑتے ہیں تو ستر ہزار قطرے ٹپکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہر قطرے سے ایک فرشتہ پیدا کرتا ہے۔ یہ ستر ہزار فرشتے ہر روز ”بیت المعمور“ میں داخل ہوتے ہیں۔ ایک دروازے سے داخل ہوتے ہیں اور دوسرے دروازے سے نکل آتے ہیں اور پھر کبھی قیامت تک ان کے دوبارہ داخل ہونے کی نوبت نہیں آتی۔

۱۵۱ ”روح انسانی“ — یہ روح حیوانی پہ ایک افزائی چیز ہے۔ اللہ تعالیٰ

کا ایک نور ہے جس کا پر تو روح حیوانی پر ڈالا جاتا ہے۔ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ حضرت علیم کی شعاع علم ہے جو نطفۃ انسانی پر چمکتی ہے اور رحم مادر میں تخلیق انسانی کا باعث ہوتی ہے۔ اس کو ”روح ملکوتی“ بھی کہتے ہیں۔

”روح القدس“ — وجود حق تعالیٰ سے ایک خاص وجہ ہے جو احاطہ کون سے خارج ہے اور مخلوقات میں شامل نہیں۔ اسی سے حضرت آدم علیہ السلام

میں روح پھونکی گئی۔ نفخت فیہ من روحی*۔ یہ نقائص کو نبیہ سے پاک ہے اور وجہ الہی کے ساتھ ہر چیز میں تعبیر کی جاتی ہے۔ فاینما تولوا ثم وجہ اللہ سے اسی کی جانب اشارہ ہے۔ یہ وجہ "ہر چیز میں اللہ تعالیٰ کی روح ہے اور اسی بنا پر روح القدس" کہلاتی ہے اور اسی کو "روح الارواح" بھی کہتے ہیں۔ اس کو "سُر الہی" اور "وجود ساری" کے نام سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

محسوسات میں ہر چیز کے لیے ایک روح مخلوق ہے۔ جس کی وجہ سے اس شے کی صورت کو قیام ملتا ہے۔ صورت کے لیے یہ روح ایسی ہی ہے جیسے لفظ کے لیے معنی، یہ روح اپنے قیام میں ایک روح الہی کی محتاج ہوتی ہے جس کو روح القدس کہتے ہیں۔ یہ عالم محسوسات کے متعلق ہے، لیکن انسان چونکہ اشرف المخلوقات ہے لہذا اس کا تعلق روح سے تین جہتوں سے ہے۔ روح مخلوق اور روح القدس کے علاوہ، اس کو ایک تیسری روح سے بھی واسطہ ہے، جو ان دونوں کے درمیان برزخ کے طور پر ہے اور جس کی وجہ سے ان دونوں میں رابطہ زیادہ مستحکم ہوتا ہے۔ اس تیسری روح کو روح انسانی یا روح ملکوتی یا روح الروح بھی کہتے ہیں۔ اور اسی کے واسطے سے عبد اور رب میں سلسلہ باز و نیاز جاری رہتا ہے۔

روح حیوانی ہو یا روح ملکوتی، روح القدس ہو یا روح کی کوئی اور نوع اور مرتبہ، سب کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ اور حقیقت سب ایک ہی اصل کی جانب راجع ہیں۔

جملہ یک نور است اما رنگ ہائے مختلف

اختلاف در میان این و آل انداختہ

(تمام کائنات اک نور ہے لیکن رنگ ہائے مختلفہ (اسماء، صفات

اور شیون) نے اختلاف این و آل پیدا کر دیا ہے)

ارواح متعددہ کی نسبت نور حق سے ایسی ہی ہے جیسے روشن کرنے والی متعدد

* میں نے اس میں یعنی آدم میں اپنی روح پھونکی۔ (الحجر ۱۵ : ۲۹)

• سو تم بعد کو بھی منہ پیرو، اور اللہ ہی کی ذات ہے۔ (البقرہ ۲ : ۱۱۵)

شعاعوں کی نسبت آفتاب کے نور سے۔ فرض کریں کہ ایک آفتاب اپنا انعکاس ایک بڑے آئینہ میں ڈال رہا ہے پھر اس آئینہ کا انعکاس مختلف رنگوں، مختلف صورتوں اور شکلوں اور مختلف جسامت کے چھوٹے بڑے آئینوں میں ہو رہا ہے، جو اس بڑے آئینے کے محاذی ہیں۔

روح شمع، شعاع اور دست حیات

خانہ روشن ازو، و او از ذات

(روح اک شمع ہے اور اس کی شعاع، زندگی۔ گھر جسم خاکی و

عالم ناموت) اس سے روشن ہے اور وہ ذات سے روشن ہے۔

حقیقت ایک ہی روح ہے جس کا ہر تجربہ بھی ایک ہی ہے۔ یہ مختلف مراتب و مدارج سے گزرتی ہوئی حیات کے مختلف پہلوؤں کو نمایاں کرتی ہوئی مختلف عالموں پر محیط ہو گئی۔

یک چراغ است دریں خانہ کہ اندر تو آں

ہر کجائی نگرسی، انجمنے ساختہ اند

(اس گھر میں اک چراغ ہے کہ اس کے پر تو سے، جدھر دیکھو، اک انجمن

بنی ہوئی ہے۔)

چونکہ روح انسانی اپنی اصل اور حقیقت کے اعتبار سے روح اعظم ہے اور روح اعظم مظہر ربوبیت ذات الہی ہے اس لئے ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور اس کی کنہ تک پہنچ سکے۔

جس طرح عالم کبیر یعنی کائنات میں بہت سے مظاہر اور اسماء ہیں مثلاً عقل اول، قلم اعلیٰ، نور، نفس کل اور روح محفوظ وغیرہ اسی طرح عالم صغیر انسان میں بھی بہت سے مظاہر ہیں مثلاً ستر، خفی، روح، قلب، کلمہ، فواد، صدر، روع، عقل اور نفس۔ ان ہی میں لطائف ستہ بھی ہیں جو اذکار سے جلا پاتے ہیں اور تجلیات کے مشابہے کا باعث ہوتے ہیں۔

نفس کو روح حیوانی سے مناسبت ہے عقل کو روح ملکوتی سے۔ قلب ان دونوں کے درمیان ہے اور اس میں جامعیت ہے جس کی بنا پر اسے لطیفہ انسانیہ کہتے ہیں۔

عقل گویا روح کی زبان ہے۔ جب سالک روح حیوانی کے تسلط سے کسی قدر آزاد ہو جاتا ہے تو اس کا قلب، روح بن جاتا ہے۔ اور اس کی عقل، ہر ہو جاتی ہے۔ روح قلب سے لطیف تر اور ستر، عقل سے روشن تر ہے۔ قلب کا کام وجد ہے۔ روح کا کام الفت، عقل کا کام یقین اور ستر کا کام مشاہدہ۔

اور جب سالک روح حیوانی سے بالکل خلاصی پالیتا ہے تو اسے روح ملکوتی اپنی جانب کھینچتی ہے یا روح القدس میں اسے غویت و اضحلال حاصل ہوتا ہے، تو وہ از سر نو بقاء پاتا ہے۔ یہ نبوت کا درجہ ہے۔ یا پھر نفس ناطقہ اسے کھینچتا ہے اور وہ انانیت کبریٰ میں فنا ہو جاتا ہے۔ پھر وہ از سر نو بقاء پاتا ہے اور یہ ولایت کبریٰ ہے۔ یا پھر درجہ نبوت اور درجہ ولایت دونوں کا جامع ہو جاتا ہے۔ اس مقام کو "جمع الجمع" کہتے ہیں۔ ایسا شخص دونوں جانب سے خطاب کیا جاتا ہے کبھی نفس کل کی جانب سے یہ جہت انانیت کبریٰ اور کبھی روح القدس کی جانب سے یہ جہت ملار اعلیٰ۔

۱۵۲

روح بھی تو قلم بھی تو تیرا وجود الکتاب

گنبد آگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب (اقبال)

۱۵۳

روح مجرد ہونے کے اعتبار سے اور عالم ادراج کی چیز ہونے کے لحاظ سے، بدن سے مناسبت ہے۔ صرف تدبیر و تصرف کے لئے اس سے متعلق ہے مگر بذاتہ اپنی بقا اور اپنے وجود و قیام کے لئے بدن کی محتاج نہیں لیکن اس اعتبار سے کہ جسم اس کی صورت ہے اور عالم اجسام میں اس کے کمالات کا اظہار تو اُنے بدنی ہی پر موقوف ہے، روح بدن کی محتاج ہے۔

۱۵۴

فلاسفہ کے نقطہ نظر سے روح حیوانی وہ ہوائی لطیف ہے جو عناصر کے بخارات لطیف سے متعدد انہضامات کے بعد ہوتی ہے اور جسم میں قبولیت حیات کی صلاحیت پیدا کر کے اس میں حس و حرکت پیدا کر دیتی ہے۔ یہ گوشت و استخوان میں

اس طرح سرامیت کیے ہوئے ہے جس طرح آگ کو نلہ میں۔ اسی کے سبب سے روح اصلی کا بدن سے تعلق ہے اور اسی کی مفارقت سے بدن مرجاتا ہے۔ کیونکہ روح حیوانی ہی کے قلب سے بے تعلق ہو جانے کا نام موت ہے۔ اس بے تعلقی سے انسان کی وہ کیفیت ہو جاتی ہے جو درخت کی جڑیں کاٹ دینے کے بعد درخت کی ہو جاتی ہے کہ اس کا تغذیہ بند ہو جاتا ہے اور وہ مر کر خشک ہو جاتا ہے۔ اس بخار لطیف کا اصلی معدن، قلب و دماغ اور جگر ہے۔ بس اسی میں طب کی تدبیر کا تصرف جاری ہوتا ہے۔ اس کے مادی اور روح کے دو اجزاء ہیں ان میں نہ طیب کا ٹھوکتا ہے نہ ڈاکٹر کا، اور نہ سائنس کی نظر ان تک پہنچتی ہے۔ اس کو ”روح طبعی“ اور ”بدن ہوائی“ بھی کہتے ہیں۔

۱۵۵ ”تابع رہتی ہے“ یعنی روح حیوانی ہی کو خیر و شر کی دو قوتیں عطا ہوئی ہیں۔ خیر کی قوت کو قوت ملکی اور شر کی قوت کو قوت شیطانی کہتے ہیں۔ ہر معاملہ میں انسان کے اندر ان دونوں قوتوں میں جنگ جاری رہتی ہے۔ قوت شیطانی اسے برائی کی طرف کھینچتی ہے اور قوت ملکی بھلائی کی طرف۔ اب انسان پر منحصر ہے کہ وہ قوت ارادی کے تعاون سے جس قوت کو چاہے مغلوب کر دے اور جس کو چاہے غالب کرے۔ قوت ملکی کو عرف میں غمیر بھی کہہ دیا جاتا ہے۔

۱۵۶ سلسلہ قادریہ ملسانیہ میں روح حیوانی کو ”ممکن“ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن کا وجود بالعرض ہوتا ہے۔ روح حیوانی کا وجود عارض ہے روح انسانی پر اور یہ اپنے قیام میں روح انسانی کی محتاج ہے۔

۱۵۷ موت سے روح حیوانی کے فنا نہ ہونے کو اقبال نے یوں بیان کیا ہے۔

یہ نکتہ سیکھا ہے میں نے براہِ حسن سے
کہ جاں مرقی نہیں مرگ بدن سے (اقبال)

نیز کہتے ہیں:

فرشتہ موت کا چھوٹا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے (اقبال)

۱۵۸ ارواح جب کسی صورت میں متشکل ہوتی ہیں تو وہ اس صورت سے بالذات جدا نہیں ہو سکتیں اور اپنی لیاط اصلی کی طرف نہیں لوٹ سکتیں۔ لیکن اس کی طاقت رکھتی ہیں کہ اپنی صورت کو چھوڑے بغیر جس صورت میں چاہیں متشکل ہو جائیں۔

۱۵۹ پھر کبھی دنیا میں جسم سے متعلق نہیں ہوتی۔ یہ کہہ کر حضرت مصنف قدس سرہ نے نظریہ تناسخ کی بھرپور تردید فرمادی ہے تاکہ ارواح کے صور مثالیہ میں متشکل ہونے کو صور جسمیہ میں متشکل ہونا نہ سمجھ لیا جائے۔ روح جب ایک مرتبہ نفس غفری سے نکل جاتی ہے تو وہ پھر کبھی دنیا میں نفس غفری میں واپس نہیں آتی۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ وہ جس صورت مثالی میں ہوتی ہے وہ اس عالم اجسام میں محسوس ہو جائے اور یہ تناسخ نہیں ہے۔ تناسخ تو یہ ہے کہ موت کے معنی محض تبدیلی جسم کے لیے جائیں اور کہا جائے کہ روح جسم غفری سے الگ ہونے کے بعد کوئی دوسرا جسم اختیار کر لیتی ہے اور وہ دوسرا جسم یا قالب اس قابلیت کی مناسبت سے ہوتا ہے جو انسان نے اپنی زندگی میں اپنے اعمال اور اپنے رجحانات سے ہم پہنچائی ہے۔ اگر اس کے اعمال بُرے رہے ہیں اور ان کے اثر سے نفس میں بُری قابلیتیں پیدا ہو گئی ہیں تو روح ادنیٰ درجے کے حیوانی یا نباتی طبقے میں چلی جائے گی اور اگر اچھے اعمال سے اچھی قابلیتیں اس نے ہم پہنچائی ہیں تو روح اعلیٰ طبقوں کی طرف ترقی کرے گی۔ یہ نظریہ علم و عقل دونوں کے خلاف ہے۔ تناسخ کی مفصل تردید کے لیے دیکھئے ہماری دوسری کتاب "اسلامی نظام" میں نظریہ تناسخ صفحہ نمبر ۱۴۶۔

۱۶۰ یہاں یہ بتا دینا دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ عالم اجسام میں کسی کو اپنی طرف متوجہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس کو متوجہ کرنا ہو اس کو آواز دی جاتی ہے، پکارا جاتا ہے لیکن عالم ارواح سے کسی روح کو اپنی طرف متوجہ کرنا ہو تو اس روح کا تصور کیا جاتا ہے اور اس کی جانب توجہ کی جاتی ہے۔ اس کے جواب میں وہ روح بھی متوجہ ہو جاتی ہے اور عالم مثال میں دونوں کا رابطہ قائم ہو جاتا ہے۔ اس توجہ کے مختلف طریقے ہیں، ان تمام طریقوں میں مشترک چیز توجہ اور تصرف ہی ہے۔

۱۶۱ سلسلہ قادریہ ملتانیہ میں روح حیوانی کے بدن سے نکل کر جانے اور
 آنے کو "سیر" (نیند) اور مستقلاً چلے جانے کو اس کا "سفر" (موت) کہتے ہیں۔
 ۱۶۲ بیداری میں روح حیوانی کے اس طرح جسم سے نکل کر سیر کرنے کو
 "خلع بدن" کہتے ہیں۔ اس حالت میں روح صورتِ مثالی کے ساتھ نکل کر عالم بالا
 کی میر کرتی ہے اور جسم کو لباس کی طرح اتار کر الگ ڈال دیتی ہے۔ یہ جبروت کی ابتدائی
 حالتوں میں سے ایک حالت ہے۔

۱۶۳ قطبِ زمان شاہِ ملتانی سے حضرت مصنفِ قدس سرہ کی مراد غالباً حضرت
 ابوالفتح محمد دوم محمد ملتانی قدس سرہ سے ہے جو سلسلہ ملتانیہ کے بانی سمجھے جاتے ہیں
 آپ نویں صدی ہجری میں ملتان سے دکن تشریف لے گئے تھے اسی وجہ سے دکن میں
 آپ کی شہرت حضرت ملتانی بادشاہ قدس سرہ کے نام سے ہوئی۔ بیدار شریف میں
 آپ کا مزار مبارک آج بھی مرجعِ خلائق اور زیارت گاہ اہل دل ہے۔ آپ کے بڑے
 صاحبزادے حضرت شاہِ ابراہیم محمد دوم جی ملتانی تھے جو علم و فضل، عشق و مول اور
 معرفت حق میں یکتائے روزگار تھے۔ خواجہ محمود گادوال نے اپنے نو تعمیر مدرسہ کی صدر مدرس
 کے لیے جب حضرت مولانا عبدالرحمن جامی سے درخواست کی اور آپ کو بیدار شریف
 آنے کی دعوت دی تو آنجناب نے جواب دیا کہ ابراہیم محمد دوم جی ملتانی کی موجودگی میں میری
 کیا ضرورت ہے۔ نیز آپ نے یہ مشورہ بھی دیا کہ آنجناب ہی کو مدرسہ کی صدارت سونپی جائے۔
 چنانچہ محمود گادوال نے نہ صرف یہ کہ یہ منصب آپ کے سپرد کیا بلکہ خود بھی آپ کے حلقہٴ ارادت
 میں داخل ہو کر مدارجِ سلوک طے کیے۔ آپ کے فیض کو دیکھ کر ہی فرمانروائے گولکنڈہ
 ابراہیم قلی قطب شاہ نے آپ کو گولکنڈہ آنے کی دعوت دی تھی۔ وہ نہ صرف آپ کے
 حلقہٴ ارادت میں داخل تھا بلکہ اپنی جلاوطنی کے آٹھ برس اس نے حضرت کی خدمت
 میں گزارے تھے۔ فیضِ صحبت کا اس پر وہ رنگ چڑھا تھا کہ مورخین اس کو قطب شاہی
 خاندان کا سب سے زیادہ نیک، پرہیزگار، علم دوست، پاک طینت اور دین دار فرمانروا
 لکھتے ہیں۔ حضرت ابراہیم محمد دوم جی ملتانی قدس سرہ نے گولکنڈہ آنے سے انکار کر دیا تو

سلطان نے یہاں تک لکھا کہ اگر آپ نہ آتے ہوں تو کم از کم اپنے نعلین ہی بھیج دیں۔ معلوم نہیں کہ آپ نے نعلین بھیجے یا نہیں لیکن اپنے ایک مرید خاص حضرت فیروز کو ضرور بھیج دیا تھا۔ جنھوں نے ابراہیم قلی قطب شاہ کے عہد میں بڑی شہرت اور ناموری حاصل کی اور اردو کے ارتقا میں بڑا کردار ادا کیا۔ توصیف نامہ میراں محی الدین، حضرت فیوز کی وہ مثنوی ہے جو انھوں نے اپنے شیخ حضرت ابراہیم مخدوم جی ملتانی کی توصیف میں لکھی۔ وہ اپنے شیخ کو میراں محی الدین اس وجہ سے کہتے تھے کہ ایک مرتبہ انھوں نے خواب میں حضرت غوث الاعظم سیدنا عبدالقادر جیلانیؒ کو اپنے شیخ کی شبیہ میں دیکھا تھا۔ حضرت ابراہیم مخدوم جی ملتانیؒ کی تصانیف بہ کثرت ہیں۔ اس کتاب "نور الحقیقت" کے مصنف حضرت بادشاہ قادری قدس سرہ، سلسلہ قادریہ ملتانیہ ہی کی ایک کڑی میں جو دکن اور جنوبی ہند میں ایک مشہور و معروف قادری سلسلہ ہے۔ اور متعدد خانوادوں پر مشتمل ہے۔

۱۶۴ دیکھو حاشیہ نمبر (۷)

۱۶۵ روح کا جسم میں ایسا سریاں ہے جیسا وجود مطلق کا موجودات عالم میں جس جہت سے حق تعالیٰ، اشیاء کا عین ہے، روح، جسم کی عین ہے۔ اور جس جہت سے حق تعالیٰ، اشیاء کا غیر ہے، روح، جسم کی غیر ہے۔ روح کو جسم سے وہ تعلق ہے جو رب کو مربوب سے ہوتا ہے۔

✽ یہ سلسلہ امام پورہ شریف (حیدر آباد دکن) میں والدی و مرشدی حضرت شاہ سید حیرتینی قادری ملتانی (ثانی) المعروف بہ شیخ المشائخ حضرت صاحبزاں بادشاہ قادری قدس سرہ کے توسط سے آج بھی جاری و ساری ہے حضرت دالہ ماجدہ کے خلیفہ اول آپ کے برادر خورد حضرت ابوالفضل شاہ سید اسماعیل حسینی قادری ملتانی قدس سرہ تھے، جن کے فرزند عزیزم شاہ سید وجہ اللہ حسینی قادری ملتانی آج کل یہاں مندر شاہ پر متمکن ہیں جو اس غیر مرتبہ کے علم زاد بھی ہیں اور برادر رستی بھی۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "حضرت مصنف قدس سرہ کا فیضان خلافت" صفحہ نمبر (۲۰)

۱۶۶۔ یہاں یہ بات ایک مرتبہ پھر ذہن نشین کر لیں کہ صوفیہ کرام کی اصطلاح میں روح حیوانی کچھ اور ہے اور فلاسفہ کی اصطلاح میں روح حیوانی کچھ اور - دونوں کو ایک سمجھ لینا سخت غلطی ہے۔

۱۶۷۔ باعتبار مراتب، ارواح کے دو ٹکڑے ہیں۔

۱۔ علیقین : جہاں نیک ارواح رہتی ہیں (اللهم اجعلناہ مقامنا)، پھر اس میں بھی مراتب ہیں۔ اس کا سب سے اعلیٰ مرتبہ ”الرفیق الاعلیٰ“ ہے۔ اور یہ مخصوص ہے حضورؐ کے لئے۔ اللهم بالرفیق الاعلیٰ سے اسی کی جانب اشارہ ہے۔

۲۔ سنجین : اس میں بد ارواح رہتی ہیں۔ (اللهم احفظنا منہ)

۱۶۸۔ روح اعظم، یہ روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ تمام ارواح اسی کے مظاہر ہیں۔ اس کو روح کل، روح عالم، جان عالم اور افاضۃ انانیت عظمیٰ اور انانیت کبریٰ بھی کہتے ہیں۔

۱۶۹۔ ”مثال“ یہ جو تھا تنزل ہے۔ اس کو حق تعالیٰ نے ارواح اور اجسام کے درمیان رابطہ کے لئے برزخ بنایا ہے۔ انشاء اللہ تفصیل آگے آئے گی۔

۱۷۰۔ ”عالم مثال“ اس کی وجہ تسمیہ حضرت مصنف قدس سرہ نے خود ہی بیان فرمادی ہے جو آگے آرہی ہے۔

۱۷۱۔ ”عالم برزخ“ لغتاً ہر اس چیز کو برزخ کہتے ہیں جو دو چیزوں کے درمیان اس طور سے حائل ہو کہ وہ دونوں سے واصل بھی ہو اور فاصل بھی۔ ایک جہت سے ایک چیز سے اور دوسری جہت سے دوسری چیز سے متصل ہو۔ صوفیہ کرام کی اصطلاح میں عالم مثال کو عالم برزخ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ اجسام کشیفہ اور ارواح مجردہ کے درمیان عالم وسطیٰ ہے۔

اس موقع پر یہ بات بھی سمجھ لینا چاہیے کہ اسی وسطیت کی وجہ سے شیخ کی صودت محسوس کو بھی برزخ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ شیخ، فیضان قدس اور طالب کے درمیان واسطہ ہوتا ہے۔ سلاسل طریقت میں تصور شیخ کی بنیاد صحیحین کی مندرجہ ذیل روایت ہے۔

عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کافی النظر
الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحکی نبیا من
الانبیاء ضربہ قومہ فادموہ وهو یسبح الدم عن
وجعہ ویقول اللهم اغفر لقومی فانہم لا یعلمون۔
(متفق علیہ)

حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ وہ
کہتے ہیں کہ گویا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ رہا ہوں
کہ آپ انبیاء علیہم السلام میں ایک نبی کا حال بیان فرما رہے
ہیں، جن کو ان کی قوم نے مارا اور لہو لہان کر دیا اور وہ اپنے
چہرے سے خون پونچھتے ہوئے دعا کر رہے ہیں کہ اے اللہ!
میری قوم کو معاف کر دے کیونکہ وہ جانتی نہیں ہے۔

اس روایت کے الفاظ کافی النظر الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
اس حالت کی جانب اشارہ ہے جو تصور شیخ کی حقیقت اور بنیاد ہے۔ یہ حالت کبھی
خود بخود طاری ہو جاتی ہے اور کبھی بہ تکلف پیدا کی جاتی ہے، کیونکہ تصور بھی محبت
کا ایک لازمہ ہے۔ جس کی محبت جائز ہے اس کا تصور بھی جائز ہے۔ صوفیہ کرام
نے وحدت خیال کے حصول کے لیے تصور شیخ کا طریقہ مفید سمجھا ہے۔

صوفیہ کرام کی طرف سے بات یہ کہی گئی تھی کہ شیخ کی صورت بھی برزخ (بمعنی واسطہ)
ہے لیکن یہ لفظ "برزخ" ایک غلط فہمی کا باعث بن گیا۔ کچھ لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ برزخ
(بمعنی مثال) ہی شیخ کی صورت ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ تصور شیخ میں صورت شیخ
سے مراد شیخ کی صورت محسوس ہی ہے۔

تصور شیخ کوئی مستقل یا مقعود بالذات چیز نہیں بلکہ یہ صرف مبتدی کو
وحدت خیال کی غرض سے تلقین کیا جاتا ہے۔ اور جب طالبین وحدت خیال
حاصل کر لیتے ہیں تو سلسلہ قادریہ ملتانیہ میں انھیں تصور شیخ سے روک دیا جاتا

ہے۔ تصور شیخ کا طریقہ اب تقریباً دیگر سلاسل میں بھی متروک ہو رہا ہے کیونکہ درمیانی کڑیاں کم سے کم کرنا مفید سمجھا جا رہا ہے۔

۱۷۲ عالم خیال : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ عالم کا با منشا حقیقی اور صحیح خیال (خیال منفصل یا خیال مقید) ہوتا ہے۔

۱۷۳ عالم دل : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مثال خیال ہے اور خیال کا تعلق دل سے ہے۔ لہذا عالم مثال، عالم دل ہوا۔

۱۷۴ کیونکہ عالم مثال میں امتداد اور شکل و صورت ہوتی ہے اور امتداد کی وجہ سے مکان کے مثل ہوتا ہے لیکن فی الواقع مکان سے پاک ہے۔

۱۷۵ عالم امثال میں کچھ خصوصیات عالم ارواح کی اور کچھ خصوصیات عالم اجسام کی باقی جاتی ہیں اس طرح عالم امثال کچھ مشابہتیں عالم ارواح سے رکھتا ہے اور کچھ مشابہتیں عالم اجسام سے، اور اسی دو جہتی کی وجہ سے وہ عالم برزخ کہلاتا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر تینوں مراتب کو نیہ کی خصوصیات بہ یک نظر پیش کر دی جائیں تاکہ رفقاء طریقت ان خصوصیات کو اچھی طرح سمجھ لیں۔

(مراتب کو نیہ کی خصوصیات اگلے صفحے پر ملاحظہ ہوں)

مراتب کونیہ کی خصوصیات

| اجسام | امثال | ارواح |
|--------------------------|--|----------------------------------|
| ۱۔ طول و عرض ہے | ۱۔ طول و عرض ہے | ۱۔ طول و عرض نہیں |
| ۲۔ مقدار ہے | ۲۔ مقدار ہے | ۲۔ مقدار نہیں |
| ۳۔ صورت ہے | ۳۔ صورت ہے | ۳۔ صورت نہیں |
| ۴۔ وزن ہے | ۴۔ وزن ہے | ۴۔ وزن نہیں |
| ۵۔ زمان و مکان ہے | ۵۔ مشابہ زمان و مکان ہے لیکن زمان و مکان نہیں | ۵۔ زمان و مکان نہیں |
| ۶۔ محسوس جو اس ظاہری میں | ۶۔ محسوس جو اس باطنی میں | ۶۔ محسوس جو اس ظاہری و باطنی میں |
| ۷۔ خرق و التیام ہے | ۷۔ خرق و التیام نہیں | ۷۔ خرق و التیام نہیں |
| ۸۔ گرفت میں آتے ہیں | ۸۔ گرفت میں نہیں آتے۔ | ۸۔ گرفت میں نہیں آتے |
| | یعنی جو ہر عجز و عقل کے مماثل ہیں جو ہر نزائیت اور جو ہر جسمانی کے مماثل ہیں جو ہر حس و مقداریت | ۹۔ نورانیت |
| ۹۔ حس و مقداریت | | |

۱۷۶ یہ ہمارا انتشار، حقیقی اور صحیح خیال ہوتا ہے۔

۱۷۷ یہ ہمارا بے منشأ، بے اصل، اختراعی اور من گھڑت خیال ہوتا ہے جو صرف

متخیلہ سے اٹھتا ہے اور اس میں عالم امثال کا کچھ بھی حصہ نہیں ہوتا۔

یہاں جو اس ظاہری و باطنی کو سمجھ لینا چاہیے جن کے لیے صوفیہ کرام کے پاس ”دقیقہ توحید“ کی اصطلاح ہے۔ متخیلہ بھی جو اس باطنی میں سے ایک حاستہ ہے ہمارے پاس جس طرح جو اس خمسہ ظاہری یعنی باصرہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ میں، جن سے ہم مادیات کا علم ظاہر حاصل کرتے ہیں۔ اسی طرح ہمارے باطن میں پانچ حواس ہیں یعنی

حس مشترک، خیال، متخیلہ، دہم اور حافظہ، جن سے ہم معقولات کا ادراک کرتے ہیں جو اس خمسہ ظاہری کے ساتھ "بظاہر" میں نے اس لیے کہا ہے کہ دراصل احساس ہمیں جن قوتوں سے حاصل ہوتا ہے وہ کچھ اور ہی ہیں۔ یہ جو اس ظاہری تو بالکل ابتدائی مرحلے میں ان اندرونی قوتوں کو علم ہم پہنچا دیتے ہیں۔

جب ہم جو اس خمسہ ظاہری سے کسی چیز کو محسوس کرتے ہیں تو اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ اس مادی شے کی صورت جو اس باطنی کے ایک حاستے "حس مشترک" میں پہنچ کر ہم کو معلوم ہوتی ہے۔ صورت سے مراد صرف شکل و مہیت ہی نہیں بلکہ ہر معلوم کو یہاں صورت کہتے ہیں۔ اس طرح مبعرات، مسموعات، مسمومات، مذوقات اور مملومات سب کی صورتیں ہیں جو حس مشترک میں جا کر جمع ہوتی ہیں اور نفس ناطقہ یا روح ان کا مطالعہ کر کے ان کے بارے میں فیصلہ دیتے ہیں۔ یہی دراصل ہمارا فیصلہ ہوتا ہے۔ جو اس خمسہ ظاہری کے ذریعہ سے جو صورت حس مشترک میں پہنچ رہی ہے وہ "وجود حسی" کہلاتی ہے اور جب صورتوں سے جو اس ظاہری کا تعلق کاٹ دیا جائے تو یہ صورتیں فوراً "حس مشترک" سے "خیال" میں چلی جاتی ہیں جو دوسرا حاستہ باطنی ہے اور یہی حس مشترک کا خزانہ ہے۔ خزانہ اس معنی میں کہ جو اس ظاہری سے رشتہ منقطع ہونے کے بعد صورتیں خیال میں جمع ہو جاتی ہیں۔ پھر عند الضرورت جب ہم ان پر توجہ کرتے ہیں تو وہ دوبارہ حس مشترک میں آکر محسوس ہو جاتی ہیں۔ اب ان صورتوں کا وجود جو خیال سے حس مشترک میں آتی ہیں "وجود خیالی" کہلاتا ہے۔ اس طرح حس مشترک، نفس ناطقہ یا روح کے مطالعہ صور کا محل ہے، گویا یہ روح کی وہ کتاب ہے جس میں روح حسیات کا مطالعہ کرتی ہے۔ اور روح کی وہ کتاب جس میں وہ معانی و انتزاعیات کا مطالعہ کرتی ہے "دہم" ہے۔ اس کا خزانہ "حافظہ" ہے۔ یہ دونوں بھی باطنی حاستے ہیں۔

ہم نے زید کو دیکھا کہ وہ ایک خوبصورت عالم ہے۔ اس کی خوبصورتی تو باصرہ کے ذریعہ حس مشترک میں پہنچ کر ہم کو محسوس ہو گئی۔ لیکن اس کا "عالم ہونا" جو اس کی شخصیت سے منتشر ہو رہا ہے، ہمیں دہم کے ذریعہ سے معلوم ہو رہا ہے۔

”وہم“ گویا روح کی وہ کتاب ہے جس میں وہ امتزاعیات کا مطالعہ کرتی ہے۔ توجہ مٹانے سے یہاں کی امتزاعیات حافظے میں چلی جاتی ہیں اور پھر توجہ ہی کے ذریعہ سے دوبارہ حافظہ سے وہم میں آکر ہمیں معلوم ہوجاتی ہیں۔ ان امتزاعی صورتوں کے وجود کو ”وجود عقلی“ کہتے ہیں۔

ربا پانچواں حاسہ باطنی، تو وہ ”متخیلہ“ ہے۔ اس کا کام ہے ملی ہوئی چیزوں کو جدا کرنا اور جدا چیزوں کو ملانا۔ گویا یہ ایک کارگزاری ہے جو متخیلہ اکثر کرتی رہتی ہے۔ میں دیکھ رہا ہوں آسمان ایک بڑے ستون پر قائم ہے۔ کیا یہ حقیقت ہے؟ نہیں، یہ صرف متخیلہ کی کارگزاری ہے۔ میں نے ستون دیکھے ہیں اور میں نے چھت بھی دیکھی ہے۔ لہذا اب میری متخیلہ نے آسمان کو تو بنایا چھت اور اس میں لگا دیا ستون۔ یا کسی نے سوچا کہ ایک سو صدی میں دنیا ایسی اور ایسی ہوگی اور بنادی ایک فلم۔ کیا اس کا تعلق حقیقت اور واقعیت سے بھی کچھ ہے؟ نہیں، یہ صرف متخیلہ کی کارگزاری ہے۔

متخیلہ حاسہ خیال سے محرمات لاتی ہے۔ اور حافظہ سے امتزاعیات و معانی اور پھر دونوں کو جوڑتی اور توڑتی رہتی ہے۔ اس کے عجیب و غریب کرشمے ہوتے ہیں مثلاً خیال سے انسان کا سر الگ کر کے اس کا تن لے آئی اور ہاتھی کا تن الگ کر کے اس کا سر لے آئی۔ ادھر وہم سے فصاحت و بلاغت لے آئی اور ان تینوں کو جوڑ کر ایک شاہکار تخلیق کر ڈالا جس کا دھڑکا تو انسان کا ہے لیکن سر ہاتھی کا، اور وہ ایک فصیح و بلیغ مقرر بھی ہے اور پھر اس تخلیق کا نام رکھا ”گن پتی“۔

متخیلہ میں آنے والی صورتوں کو بھی وجود خیالی کہا جاتا ہے، خواہ وہ صورتیں خیال سے آئی ہوں یا حافظہ سے۔ یہ متخیلہ، نفس ناطقہ یا روح کی تیسری کتاب ہے جس میں وہ متخیلہ کی کارگزاریوں کا مطالعہ کرتی ہے۔ متخیلہ میں جس طرح عالم خارجی سے صورتیں آتی ہیں اسی طرح عالم مثال سے بھی آتی ہیں۔ جو صورتیں عالم مثال سے آتی ہیں ان کو خیال منفصل، مثال منفصل، خیال مقید، مثال مقید کہتے ہیں اور صرف متخیلہ

سے صو اور خیال و معانی کے ملانے سے جو حرکات پیدا ہوتی ہے اس کو خیال متصل، مثال متصل، خیال مطلق، مثال مطلق کہتے ہیں۔

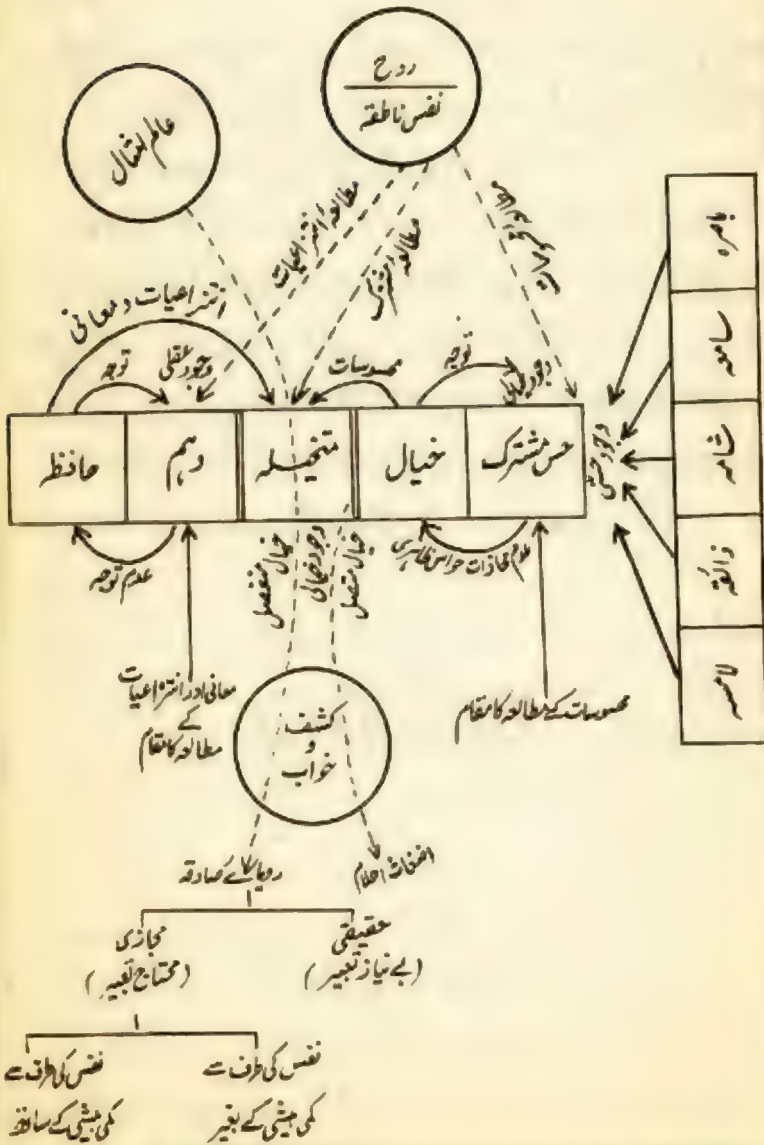
کشف و خواب کبھی تو متخیلہ کی نسی کارگزاری ہوتے ہیں، جن کو اضغاث احلام کہا جاتا ہے، اور کبھی ————— عالم مثال سے آتے ہیں جن کو رؤیائے صادقہ کہا جاتا ہے۔ جو کبھی حقیقی رہتے ہیں کہ انھیں تعبیر کی ضرورت نہیں ہوتی اور کبھی تعبیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اب یہ جو محتاج تعبیر ہوتے ہیں ان میں ایک تو وہ ہوتے ہیں جن میں نفس بالکل کی مٹی نہیں کرتا، اور دوسرے وہ ہوتے ہیں جن میں نفس کی مٹی کر دیتا ہے۔

اور کبھی خیال خود انسان کے دل و دماغ سے ابھرتا ہے۔ مثلاً ایک بنگالی بنجار والا خواب میں دیکھتا ہے کہ ندی میں طغیانی آگئی ہے۔ سمندر ٹھاٹھیں مار رہا ہے۔ طوفانی موجیں اٹھ رہی ہیں۔ اور ایک ہائی بلڈ پریشر کا مریض خواب دیکھتا ہے کہ گھر کو آگ لگ گئی ہے۔ ہر چیز جل کر خاکستر بن رہی ہے۔ یہ خواب صرف مزاجوں کے اثر سے دماغ سے ابھرے ہیں۔
مندرجہ بالا مضمون کو سمجھنے کے لیے ہم یہاں ایک نقشہ دے رہے ہیں۔ اس پر غور کریں۔ انشاء اللہ ہر بات واضح ہو جائے گی۔

(نقشہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

دل و دہ توئی

(حواس خمسہ ظاہری و باطنی)



۱۷۸ لفظ "موجود" یہاں زائد محسوس ہو رہا ہے کیونکہ اس کے بغیر بھی جملے کے معنی پورے ہو جاتے ہیں۔ بہر حال، عالم مثال، عالم لطیف ہے۔ جس طرح عالم اجسام کثافت میں مختلف درجات پر ہے، اسی طرح عالم مثال میں بھی لطافت کے مختلف درجات ہیں۔

۱۷۹ اولیاء اللہ کو بعض صورتوں میں اکتساب کے بعد ایک خاص نوعیت اور لطافت و قوت کی صورت مثالی عطا فرمائی جاتی ہے جو صورت جسم عنصری کے مشابہ اور لطافت میں روح کے قریب قریب ہوتی ہے۔ اور قوت میں عوام کی صورت مثالی سے بڑھی ہوئی ہوتی ہے ان کے اس صورتی وجود کو "وجود مکتسب" کہتے ہیں۔

در اصل ہر شخص ایک صورت مثالی رکھتا ہے۔ یہ صورت ہر شخص میں روح و جسم کے درمیان ایک برزخ ہے جو صورتی اعتبار سے مشابہ جسم اور حسی اعتبار سے مشابہ روح ہوتی ہے۔ خواب کی ملاقاتیں انہی مثالی صورتوں کی آپس میں ملاقاتیں ہو ا کرتی ہیں مرنے کے بعد جب انسان عالم برزخ میں جاتا ہے تو اسے ایک صورت مثالی عطا ہوتی ہے، جو اس کی روح کا مرکب بنتی ہے۔ یہ وہی صورت ہے جو اس دنیا میں جسم انسانی میں حلول کیے ہوتی ہے۔ اولیاء اللہ کسب و ریاض کے ذریعہ اس صورت مثالی پر اقتدار حاصل کر لیتے ہیں اور ان حضرات کو یہ قدرت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی صورت ایک ہی وقت میں متعدد مقامات پر نمایاں کر سکیں۔ بعض اولیاء اللہ کو حیات دنیوی میں اور بعض کو موت اضطرابی کے بعد یہ قدرت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ جس شکل و صورت میں چاہیں خود کو ایک ہی وقت میں ہزاروں مختلف مقامات پر دکھلا دیں۔ یہ خیالی باتیں نہیں، مشاہدہ ہے۔ بعض اوقات قوت تخیل کے زور سے انسان نہ صرف یہ کہ خود لطیف ہو جاتا ہے بلکہ متعدد جگہ محسوس ہو جاتا ہے۔ بعض دفعہ مجردات اور جنات مثالی شکل لے کر عالم شہادت میں نظر آ جاتے ہیں۔ جو شخص روحانیات سے بالکل ہی گورامہ، وہ یقیناً ان باتوں کو تسلیم نہیں کرے گا، لیکن یہ ایک حقیقت ہے۔ جو کسی کے ماننے یا نہ ماننے سے تبدیل نہیں ہوتی۔

۱۸۰ روئے صادقہ میں حق تعالیٰ اپنے بند سے ہم کلام ہوتا ہے۔ گویا سچا خواب ایک زبان ہے۔ یہ ایک روزن ہے جس کے توسط سے عالم غیب کی خبریں انسان تک پہنچائی جاتی ہیں۔ یہ اطلاع اگر بیداری کی حالت میں دی جائے تو اسے "کشف" کہتے ہیں اور اگر نیند کی حالت میں دی جائے تو اس کو "روئے صادقہ" کہتے ہیں۔

نفس ناطقہ، جسم انسانی میں اپنی مرضی سے نہیں رہتا بلکہ حکم الہی سے وہ اس نفس غفیری میں بند کر دیا گیا ہے۔ وہ ہر لمحہ اس بات کا خواہش مند رہتا ہے کہ اسے اس ناموساتی خیر سے نجات حاصل ہو جائے۔ اس کی دلچسپی ہر وقت اپنے وطن اصلی سے قائم رہتی ہے۔ عالم ارواح سے اس کو طبعی میلان ہوتا ہے جو اس کا اصلی وطن ہے۔ ناموس کی کثافت اور بہیمیت کا رنگ اسے متاثر کر دیتا ہے تو وہ اس کی صفائی، ناموس کی تاریکی سے دھندلا جاتی ہے اور جب یہ رنگ زیادہ چڑھ جاتا ہے تو نفس ناطقہ اپنے وطن کو بھول بھی جاتا ہے۔ لیکن اگر بدن پاک صاف رہا، اور ناموس کی کثافتیں اس سے دور رہیں تو اس کی صفائی اور چمک دمک برقرار رہتی ہے اور اپنے وطن سے اس کا تعلق بھی قوی رہتا ہے۔

نفس ناطقہ، بالعموم نیند کی حالت میں اپنے وطن کی خبریں لے لیتا ہے۔ اس عالم میں تاک جھانک کر لیتا ہے۔ لیکن اگر وہ بہت ہی صاف و شفاف رہا اور ناموس کی کثافتیں اس سے دور رہیں تو عالم بیداری میں بھی عالم غیب کی بعض باتیں اس پر منکشف ہو جاتی ہیں۔ یہ بھی اس کا اک بڑا کمال ہے۔ اور یہی کشف ہے۔

کشف لغت پر وہ اٹھانے کو کہتے ہیں۔ صوفیہ کرام کی اصطلاح میں امور غیبی اور معانی حقیقی سے حجابات کا اٹھ جانا اور حقیقت درائے حجاب پر وجوداً یا شہوداً مطلع ہونا کشف کہلاتا ہے۔ کشف سے مراد یہ نہیں کہ تمام امور صاحب کشف پر کھول دینے جائیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ بعض امور خاص پر صاحب کشف کو مطلع کر دیا جاتا ہے۔ کشف کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ کشف صوری — یہ کشف کی پہلی قسم ہے۔ اس کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ جو معاملات خواب میں بندے کے ساتھ پیش آئیں بیداری میں بھی پیش آنے لگیں۔ کشف صوری میں

بالعموم حواس خمسہ عالم مثال سے صورتوں کا ادراک کرتے ہیں۔ یہ ادراک پانچ طرح سے ہوتا ہے۔
(۱) بطور مشاہدہ۔ جیسا کہ اہل کشف انوار روحانی اور ادوارح کی صورتوں کو مجتہد دیکھتے ہیں۔

(۲) بطور سماع۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس وحی کو مسلسل کلام کی صورت میں سنتے تھے اور گھنٹے کی سی اور دیکھیوں کی جھن بجھنا ہٹ جیسی آوازیں پاتے تھے۔

(۳) بطور شامہ۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے دہر کے دنوں میں اللہ تعالیٰ کے بہت نفعات اور خوشبوئیں ہیں۔ ہوشیار رہو اور ان کو لو اور دریافت کرو۔ یا آپؐ نے فرمایا میں نفسِ رحمانی کو میں کی جانب پاتا ہوں۔

(۴) بطور ذائقہ۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے کو دودھ پیتے دیکھا یہاں تک کہ سیری میرے ناخنوں سے ظاہر ہوئی پھر میں نے اپنا الشِ عطر کو دیا اور اس کی تعبیر علم سے کی۔

(۵) بطور لامسہ۔ جس سے دو انوار یا دو اجسام کا ملنا مراد ہے۔ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے حق تعالیٰ کو بہت ہی اچھی اور خوبصورت شکل میں دیکھا اور اللہ تعالیٰ نے مجھ سے فرمایا کہ محمدؐ! ملاو اعلیٰ کس بارے میں جھگڑاتے ہیں؟ میں نے دوسرے کہا رب انت اعلم یعنی اے میرے رب تو ہی خوب جانتا ہے۔ پھر حق تعالیٰ نے اپنی ہتھیلی میرے دونوں مونڈھوں کے درمیان رکھ دی اور میرے سینے میں اس کی خنکی ظاہر ہوئی۔ پھر میں نے آسمان و زمین کی سب چیزوں کو جان لیا۔ آپؐ نے یہ آیت پڑھی۔

وَكَذَٰلِكَ يُرَىٰ الْإِبْرَاهِيمَ مَلِكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلَيْكُوْنُ مِنَ الْمَوْقُوْنِۙ

اور اسی طرح دکھا دیا ہم نے ابراہیمؑ کو آسمانوں اور زمین کا
(عالم) ملکوت تاکہ وہ یقین کرنے والوں میں سے ہو جائیں۔

(العام ۲: ۷۶)

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا صورتوں میں چند صورتیں آپس میں مجتمع ہو کر

پیش آجاتی ہیں۔ اولیاء اللہ کشف کو پرکاش کے برابر بھی اہمیت نہیں دیتے۔ نہ وہ منہیات پر مطلع ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر از خود کشف حاصل ہو بھی جائے تو زبان بند رکھتے ہیں اور اصرار کا انشا نہیں کرتے۔ نہ کسی کے معائب کھولتے ہیں۔ کشف تو صرف تین چار ماہ کی ریاضت سے ہونے لگتا ہے۔ پھر جو لوگ اس میں الجھ جاتے ہیں سلوک میں ان کی ترقی رُک جاتی ہے۔

مکاشفات کے بھی مدارج ہیں۔ بعض مکاشفات صوری ہوتے ہیں اور بعض معنوی اور بعض صوری و معنوی دونوں کے جامع۔ بعض اہل کشف کے لیے چند حجابات اٹھتے ہیں اور بعض کے لیے جملہ حجابات اٹھ جاتے ہیں۔ علم الہی میں اعیان ثابۃ کا دیکھنے والا بہ اعتبار کشف سب سے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہوتا ہے۔

پھر وہ جو حقائق موجودات کو عقل اول یا دوسری عقلوں میں دیکھتا ہے۔

پھر وہ جو لوح محفوظ میں اور باقی نفوس میں ان کا مشاہدہ کرتا ہے۔

پھر وہ جو ارواح اعلیٰ اور عرض و کمرسی، ارض و سما اور عناصر و مرکبات میں نظر رکھتا ہے۔

۲۔ کشف معنوی — یہ کشف کی دوسری قسم ہے۔ یہ کشف حقائق کی صورتوں سے مجرّد ہوتا ہے اور اسمِ علیم و حکیم کی تجلیات سے حاصل ہوتا ہے۔ اس میں معانی غیبیہ اور حقائق غیبیہ اچانک ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کا پہلا مرتبہ یہ ہے کہ قوت فکریہ میں ترکیب و ترتیب مقدمات کے بغیر اور بغیر اس کے کہ قیاسات سے کام لیا جائے معانی خود بخود ظاہر ہوتے ہیں بلکہ ذہن مطالب سے مبادی کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ اور دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ یہ معانی قوت عاقلہ میں ظہور کرتے ہیں اور قوت عاقلہ مقدمات و قیاسات کو استعمال کرتی ہے۔

روح میں ایک خاص قوت ہے جس کو نورِ قدس کہتے ہیں، جسم سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کشف معنوی اسی نور کی چمک سے ہوتا ہے۔ قوت فکریہ کا تعلق جو تکمیل جسم سے ہے اس لیے قوت فکریہ اس نورِ قدس کے لیے حجاب بن جاتی ہے اور معانی

مغیبہ پر نور قدس کا مشاہدہ بالعموم نہیں کرنے دیتی۔

یہ فتح دو قسم کی ہوتی ہے۔

(۱) فتح فی النفس — اس میں علم تام عقلاً و نقلاً حاصل ہوتا ہے۔

(۲) فتح فی الروح — اس میں وجدان سے علم حاصل ہوتا ہے نہ کہ عقل و نقل سے۔

”نور قدس“ کی چمک سے جو علم حاصل ہوتا ہے اگر وہ قلب کے مرتبہ میں ہے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ اگر وہ معانی مغیبہ میں تو اس کو ”اہام“ کہتے ہیں۔ اور اگر وہ ادوار مجرہ اور اعیان ثابتہ میں تو اس کو ”مشاہدہ قلبی“ کہتے ہیں۔ اور اگر یہ کشف روح کے مرتبہ میں ظاہر ہو تو اس کو ”شہود روحی“ کہتے ہیں۔

یہاں یہ بات بھی خاص طور پر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ کشف کبھی غلط نہیں ہوتا یہ اور بات ہے کہ اس کے سمجھنے میں مغالطہ لگ جائے۔ پھر یہ مغالطہ بھی ولی کو تو ہو سکتا ہے لیکن نبی کو نہیں ہو سکتا۔

روایا — اس کی حقیقت یہ ہے کہ نفس انسانی، نیند کی حالت میں جبکہ حواس ظاہری معطل ہوتے ہیں تو وہ کسی بات کا مشاہدہ کر لیتا ہے۔

روایا کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ پہلی قسم تو یہ ہے کہ خواب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہو، یہ نعمت اس کو حاصل ہوتی ہے جس کو نفس مطمئنہ کی دولت مل چکی ہو۔ ان خوابوں میں جملہ حجابات مرتفع ہو جاتے ہیں۔ ان میں اوہام و تخیلات اور مکائد شیطان کا بالکل دخل نہیں ہوتا۔ التباس و اشتباہ کے بغیر حق بات صاف صاف واضح ہو جاتی ہے۔ غیب کی خبریں اس کے ذریعہ بندگان خدا کو دی جاتی ہیں۔ انہی خوابوں کے بارے میں حق تعالیٰ فرماتا ہے

لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ

ان کے لیے بشارت ہے دنیا کی زندگی میں بھی اور آخرت میں

(یونس ۱۰ : ۶۴)

بھی۔

مفسرین کا اتفاق ہے کہ دنیوی بشارت سے مراد روایات صادقہ ہیں اور اخروی

بشارت سے مراد رویتِ حق۔ روئے صادقہ اور مبشرات کو نبوت کا چھیا یسواں (۲۴) حصہ اس معنی میں کہا گیا ہے کہ اس دنیا کے آب و گل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عرصہ نبوت تیس (۲۳) سال ہے۔ جس کی چھیا یس ششماہیاں بنتی ہیں اور آپ کو روئے صادقہ بعثت سے چھ مہینے پہلے سے نظر آنے لگے تھے۔ اس طرح روئے صادقہ کی ایک ششماہی نبوت کی چھیا یس ششماہیوں کا چھیا یسواں حصہ ہوئی۔

بعض حضرات یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ معلومات غیب کے حصول کے چھیا یس طریقے ہیں جن میں سے ایک طریقہ روئے صادقہ بھی ہے۔ اس طرح یہ نبوت کا چھیا یسواں حصہ ہے۔ اس فقیر (مرتب) کے نزدیک معنی اول کو ترجیح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۲۔ دوسری قسم خوابوں کی وہ ہوتی ہے جس میں نفسِ لواہ سے سابقہ پیش آتا ہے۔ ان خوابوں میں مختلف وجوہ کی بناء پر التباس ہو جاتا ہے۔ یہ خواب کسی ماہر معبر کی تعبیر کے محتاج ہوتے ہیں۔ وہی حق و باطل اور کھڑے کھوٹے کو الگ الگ کر سکتا ہے تعبیر کا ایک مستقل فن ہے۔ بعد الغنی تاجی اور محمد بن میرمن اس فن کے امام مانے جاتے ہیں۔ ان حضرات کی کتابوں کو اس معاملہ میں خاص امتیاز حاصل ہے۔ ہر قوم کے محاورے اور استعارات الگ الگ ہیں۔ ایک ہی خواب مختلف لوگ دیکھتے ہیں لیکن محاوروں اور استعاروں اور خواب دیکھنے والے کے حالات کے مطابق ان کی تعبیریں الگ ہوتی ہیں۔

حضرت محمد بن میرمن سے کسی نے اپنا خواب بیان کیا کہ میں گویا اذان دے رہا ہوں، آپ نے تعبیر دی۔ تیرا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ مجلسِ برخواست ہونے سے پہلے ایک دوسرے شخص نے کہا میں نے بھی یہی خواب دیکھا ہے کہ گویا میں اذان دے رہا ہوں، امام صاحب نے تعبیر دی۔ تو حج کرے گا۔ اہل مجلس نے حضرت امام صاحب سے پوچھا کہ حضرت دونوں نے ایک ہی طرح کا خواب دیکھا لیکن آپ نے دونوں کو جداگانہ تعبیریں دیں اس کی کیا وجہ ہے؟ آپ نے جواب دیا۔

میں نے پہلے شخص کو دیکھا کہ اس میں شر کی علامت ہے۔ اس لیے میں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے اس کی تعبیر لی۔

ثُمَّ اَذَانَ مُؤَذِّنٍ اَيُّهَا الْعَمِلُ لَسَابِقُونَ ﴿٤٠﴾

پھر ایک پکارنے والے نے پکار کر کہا کہ "اے قافلے والو! ضرور تم چور ہو"

(یوسف ۱۲ : ۷۰)

اور میں نے دوسرے شخص کو دیکھا کہ اس میں خیر کی علامت ہے، اس لیے میں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے اس کی تعبیر لی۔

وَ اَذَانَ فِي الثَّانِي بِالْحَيَّةِ

اور لوگوں میں حج کا اعلان کر دو

(حج ۲۲ : ۲۷)

چنانچہ امام صاحب نے جیسی تعبیر دی، ویسا ہی ہوا۔ یہ فرق و امتیاز ہر کس و ناکس کا کام نہیں۔ یہ ایک ماہر معتبر ہی کا کام ہے۔ چنانچہ معتبر میں مندرجہ ذیل اوصاف کا ہونا ضروری ہے۔

۱۔ دانا ہو، قرآن و حدیث پر پورا عبور رکھتا ہو۔

۲۔ زبان خوب جانتا ہو اور اشتقاق لفظی سے اچھی طرح واقف ہو۔

۳۔ قیادہ شناس اور مردم شناس ہو۔

۴۔ اصول تعبیر میں ماہر ہو۔

۵۔ متقی اور پرہیزگار ہو۔ اخلاق حسنہ کا حامل ہو اور اخلاق سیئہ سے دور ہو۔

ایک شخص حضرت امام جعفر صادقؑ کے پاس آیا۔ عرض کیا : میں نے خواب دیکھا ہے کہ

”میں ایک دن اور ایک رات بارش میں بھیگ رہا ہوں۔ آپ نے تعبیر دی تو نے بہت اچھا خواب دیکھا ہے۔ یہ خدا کی رحمت تھی جس میں تو بھیگ رہا تھا تجھے امن ملے گا اور رزق میں کشادگی ہوگی۔“

ایک اور شخص حضرت محمد بن سیرینؒ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میں نے خواب دیکھا ہے

کہ میں بارش میں بھیگ رہا ہوں۔ آپ نے تعبیر دی۔ تیرے گناہ بہت ہو چکے ہیں اور خطاؤں نے تجھے گھیر لیا ہے (توبہ کر)

اس تعبیر کا ماخذ یہ آیت تھی۔

وَأَمْنًا عَلَيَّوَهُمْ قَطْرًا فَسَكَّ مَطْوُ النَّذِيرِينَ

اور میں نے ان پر ایک نئی طرح کا مینہ برسایا، سو جو لوگ متنبہ کیے جا چکے تھے، ان کے حق میں یہ کیسا برا مینہ تھا۔

(النمل : ۲۷ : ۵۸)

ایک مرتبہ اس فقیر (مرتب) نے بھی اپنی نو جوانی کے زمانے میں ایک خواب دیکھا تھا کہ گویا میں ایک ”لعل“ دیکھ رہا ہوں۔ لعل اتنا روشن ہے کہ اس نے اپنے اطراف کے ایک بڑے حصے کو روشن کر دیا ہے۔ میں نے بڑھ کر وہ لعل اٹھا لیا اور خوش ہوا کہ ایک بڑی قیمتی چیز مجھے مل گئی۔

جب میں نے اپنا یہ خواب حضرت والد ماجد قدس سرہ سے عرض کیا تو آپ نے ”لعل“ کی تعبیر ”علم“ سے فرمائی۔ کاش ایسا ہو ہی جاتا! بحر علم کے ساحل پر مونگے چنتے عمر گزر گئی اور تلوتک غم نہ ہو سکے، لیکن حضرت والد ماجد قدس سرہ کے فیضِ تعبیر سے اتنا ضرور محسوس کرتا ہوں کہ پھر اس کے بعد مجھے طبعاً اہل سے اک توحش اور علم سے اک انس ماضی ہو گیا، واللہ اعلم بالصواب۔

۳۔ تیسری قسم خوابوں کی وہ ہوتی ہے جن کو اضطراباتِ احلام کہا جاتا ہے۔ یہ نفسِ لوامہ اور متخیلہ کی نری کارگزاری سے نظر آتے ہیں۔ عالمِ مثال سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ خواہشاتِ نفس اور اخلاقِ سیئہ میں مبتلا رہنا۔ ظہارت و عبادت سے گریزاں ہونا، ان خوابوں کا باعث ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کو احتلامِ شیطانی بھی کہتے ہیں۔ یہ بالکل لغو، بے معنی اور مہیودہ خواب ہوتے ہیں۔

یہاں یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ روئےِ صادقہ حقیقی اور مجازی اگرچہ عالمِ مثال سے آتے ہیں لیکن خود عالمِ مثال میں جو صورتیں آتی ہیں وہ اوپر کے مراتب سے بھی آتی ہیں اور نیچے کے مراتب سے بھی۔ نفسِ اگر مہذب، ساکن اور خواہشات سے خالی ہو تو وہ ملکوتیت سے قریب ہوتا ہے۔

ایسی صورت میں عالمِ مثال میں صورتیں اوپر کے مراتب سے آتی ہیں اور اگر نفسِ غیر مہذب، غیر ساکن اور خواہشات سے معمور ہو تو وہ بہیمیت سے قریب ہوتا ہے اور ایسی صورت میں صورتیں نیچے کے مراتب سے آتی ہیں۔

عالم مثال میں صورتوں کی آمد

ملکوتیت : نفس مہذب، ساکن، خواہشات سے خالی

| | | | | | | |
|-------|------|--------|-------|-------|-------|-------|
| احدیت | وحدت | واحدیت | ارواح | امثال | اجسام | انسان |
|-------|------|--------|-------|-------|-------|-------|

بہیمیت : نفس غیر مہذب، غیر ساکن، خواہشات سے معمور

۱۸۲ "اجسام : وہ عالم ہے جس کی تخلیق مادے سے ہوئی۔ اسی عالم کو عالم خلق بھی کہتے ہیں کیونکہ خلق کے معنی ہیں ایک شے کے واسطے سے دوسری شے بنانا۔

۱۸۱ "جالبقا" کہلاتا ہے اور وہ عالم بزرخ یا عالم مثال جہاں ارواح، دنیا میں آنے سے پہلے رہتی ہیں کے بعد جا رہی ہیں۔ جالبسا" کہلاتا ہے۔ اس میں روحوں کے اعمال کی مثالی صورتیں اختیار کر لیتی ہیں۔ یہ دونوں عالم، روحانی، نورانی اور غیر مادی ہیں۔

۱۸۳ "عالم شہادت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ بہ چشم ہر شاہدے میں آتا ہے۔ یہ ایک ایسا عالم ہے جس کو اس خمسہ ظاہری سے ہر شخص دیکھ رہا ہے اور اسی وجہ سے اس کو عالم خمس، عالم مرنی، عالم کیفیت اور عالم رنگ و بو، عالم آب و گل وغیرہ بھی کہتے ہیں اور اسی کو عالم ناموس، عالم خلق اور عالم ملک بھی کہا جاتا ہے۔

اس میں اجسام و اشیاء شکل و صورت، رنگ و وزن رکھتے ہیں۔ طول و عرض بھی ہوتا ہے اور خرق و القیام بھی۔ اس میں اشیاء تدریجاً کمال کو پہنچتے ہیں، انہیں ارواح کی طرح دفعۃً کمال حاصل نہیں ہوتا (عالم ارواح اور عالم مثال سے اس کے تقابلی مطالعہ کے لئے دیکھیں حاشیہ نمبر ۱۷۵)۔

اس میں ہر حالت سابق، حالت لاحق کے لئے مدد و معاون ہوتی ہے۔ اشیاء بھی مخلوق ہوتے ہیں اور ان کے استعدادات بھی مخلوق و معقول۔ زمان و مکان ہوتا ہے لیکن تینوں نعمانوں میں سے صرف حال مشہود ہوتا ہے۔ ماضی اور مستقبل مشہود نہیں ہوتے اس عالم

میں جو کچھ بھی ہوتا ہے، اس کا وجود عالم مانوق میں ضرور ہوتا ہے۔ خواہ وہ عرض و جوہر ہو یا خط و ہندسہ یا کچھ اور

۱۸۴ عَمَّا کے لئے دیکھو حاشیہ نمبر (۱۴۳)

۱۸۵ عقل کل کے لئے دیکھو حاشیہ نمبر (۱۴۴)

۱۸۶ نفس کل کے لئے دیکھو حاشیہ نمبر (۱۴۶)

۱۸۷ طبیعت : وہ قوت ہے جس کی تخلیق تو ہیولی کے بعد ہوئی لیکن اس کو ہیولی پر مسلط کر دیا گیا ہے اور جس نے ہیولی کو اس صورت سے آراستہ کیا جس کے وہ لائق ہے مثلاً آسمان کے ہیولی کو آسمان کی صورت، گھوڑے کے ہیولی کو گھوڑے کی صورت اور انسان کے ہیولی کو انسان کی صورت عطا کی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

ان الله مُدْكَا لیسوق الاھل الی الاھل

اللہ کا ایک فرشتہ ہے جو اہل کو اہل کی جانب چلاتا ہے

یہاں مُدْكَا سے مراد یہی قوت طبعی ہے جو ہر صورت کو اس کے مناسب مادے کی جانب لے جاتی ہے۔

۱۸۸ ہیولائے کلی : وہ چیز جس میں اشیاء کی صورتیں ظاہر ہوتی ہیں اور وہ

نفس رحمانی ہے۔ ہر وہ باطن بھی ہیولی ہے جو صورت ظاہر رکھتا ہو۔

۱۸۹ جوہر مہیا : وہ باریک باریک اجزاء یا فطرات یا جزو لای تجزئی یا دقائق

جن کے اجتماع و اتصال سے تمام اجسام بنے اور ان سے عالم اجسام بنا۔ مہیا ہی دراصل ہیولی کی اصل ہے۔ اور یہ (مہیا) تنزلات و جوہر کا وہ مرتبہ ہے جس میں اجسام کو کشادہ کیا جاتا ہے۔ یہ مرتبہ عینی نہیں بلکہ مثل غنقا کے ہے جو دیکھنے میں نہیں آتا بلکہ سننے میں آتا ہے۔ عقل اول کے بعد جو ہر مقام مرتبہ ایک جوہر ہے جس میں اجسام کی صورتیں مفتوح ہوتی ہیں۔

شکل — اس تعین کا نام ہے جو ہیولی کو عارض ہوتی ہے۔

ہیولی — وہ جو ابھی شکل نہ لیا ہو، مگر شکل لینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

جسم — شکل و بیرونی کے ملنے سے جسم بنتا ہے۔

شکل کل — جو ہر مہار کے ذرات جب ایک دوسرے کے نزدیک ہوتے ہیں اور مختلف

اشکال میں نمودار ہوتے ہیں تو کلی مشترک شکل کو شکل کل کہا جاتا ہے۔

بیولائے کل — شکل لینے کے اعتبار سے اور محل تصور ہونے کے لحاظ سے جو ہر مہار کو بیولائے

کل کہا جاتا ہے۔

جسم کل — بیولائے کل اور شکل کل کا مجموعہ جسم کل یا جسم عالم کہلاتا ہے۔

۱۹۰ عرش — سب سے اونچا آسمان جو تمام افلاک و سورہ و معنویہ کا احاطہ

کئے ہوئے ہے۔ اس آسمان کی سطح مکانیت روحانیہ ہے۔ اس کی ہویت مطلقہ وجود ہے

خواہ عینی ہو یا حکمی۔ اس آسمان کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ اس کا باطن عالم قدس

ہے جو اسماء و صفات کا عالم ہے۔ اس کا ظاہر عالم انس ہے جو تشبیہ و تحسین و تصویر کا

محل ہے اور جو جنت کی چھت ہے۔ یہ مکان جہت ستہ سے منزہ ہے۔ منظر اعلیٰ ہے

تمام اقسام موجودات کو گھیرے ہوئے ہے جس طرح جسم مہیکل انسانی جمیع متفرقات انفس

کا جامع ہے۔ اسی طرح عرش جسم کلی ہے جو جمیع متفرقات آفاق کا جامع ہے۔ اس میں

اسماء و صفات کے مجملہ کو کثیب کہتے ہیں جس کے معنی ریت کے بند توڑے کے ہیں۔

اہل جنت مشاہدہ حق کے لیے اسی کی جانب جائیں گے اور اس پر کھڑے ہوں گے۔

جب مطلقاً "عرش" کہا جاتا ہے تو اسی آسمان سے مراد ہوتی ہے۔ جب صفات کے

ساتھ اسے مقید کیا جاتا ہے، تو کثیب کہتے ہیں۔

"عرش مجید" سے عالم قدس مراد ہوتا ہے، جو مرتبہ روحانیت ہے۔

"عرش عظیم" سے حقائق ذاتیہ اور مقتضیات نفسانیہ مراد ہوتے ہیں جن کی مکانیت

اور عظمت بھی عالم قدس ہی ہے۔

"عالم قدس" سے معانی الہیہ مراد ہیں جو احکام خلقیہ اور نقائص کونیہ سے مقدس و

منزہ ہیں۔

۱۹۱ رحمت دو طرح کی ہے : ایک رحمانیت اور ایک رحیمیت ۔

حضرت مصنف قدس سرہ نے یہاں جس رحمت کے متعلق بیان فرمایا ہے ، وہ رحمانیت ہے ، جس کو رحمت المتناہیہ اور رحمت وجودی بھی کہتے ہیں ۔ یہ رحمت کسی حوسہ عمل کا صلہ نہیں ہوتی ۔ بلکہ یہ ایک فیض جاری ہوتا ہے جو بلا کسی امتیاز و تفریق کے مخلوقات کو مسلسل پہنچتا رہتا ہے ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تمام عالموں کے لئے رحمت وجودی ہیں ، و ما ارسلناک الا رحمتہ للعالمین سے یہی رحمت مراد ہے ۔ رحمانیت عام ہے اور رحیمیت مؤمنین کے ساتھ خاص ہے ۔ کسی غیر مؤمن اور غیر مسلم کو رحیمیت کا فیض نہیں پہنچتا رحیمیت میں کسی قسم کی ناگواری نہیں ہوتی البتہ رحمانیت میں کبھی تکلیف و اذیت بھی شامل ہو جاتی ہے ۔ رحمانیت کی نفقت و اذیت ایسی ہی ہوتی ہے جیسے کوئی باپ ، بیٹے کو مار کر ادب سکھاتا ہے یا طبیب مریض کو کڑوی گولی دیتا ہے ۔ جس میں اگرچہ ناگواری ہے لیکن مقصود تادیب ، عبرت سازی اور صحت ہے ، اس لئے یہ رحمت ہی ہے ۔ اس طرح دنیا میں کوئی ایک چیز بھی ایسی نہیں جس میں رحمانیت شامل نہ ہو ۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ رحمت تو رحمت ہے ہی لیکن اس کی رحمت بھی رحمت ہے اور عین رحمت ہے ۔

۱۹۲ کرسی سے مراد جملہ صفات فعلیہ کی تجلی ہے ۔ یہ اتقار الہی کی مظہر ہے اور امر و نہی کے جاری ہونے کا محل ۔ حقائق کو نہی کے ظہور کے لئے لطائف الہیہ کی پہلی توجہ کرسی میں ہوتی ہے اور حق تعالیٰ نے اپنے قدس اس پر لٹکائے ہوئے ہیں ۔ اس میں صفات اضدادیہ کے آثار کا ظہور تفصیل وار ہے ۔ وسع کرسیہ السموات والارض میں وسعت کے دو معنی ہیں ۔

(۱) وسعت علمی و حکمی

(۲) وسعت وجودی و عینی

اور یہاں دونوں ہی وسعتیں مراد ہیں ۔

۱۹۳ قدسین سے حضرت مصنف قدس سرہ نے رحمت و غضب مراد لیے ہیں ۔

قدسین میں سیدھا اللہ ، دایاں بایاں ایک دوسرے کے متضاد ہیں ۔ رحمت و غضب بھی چونکہ صفات اضدادیہ ہیں اس لئے قدسین کہہ کر اصطلاح صوفیہ میں ان سے قدسین مراد لی جاتی ہے ۔

بعض حضرات صوفیہ دو اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں یعنی "قدین" اور "نعلین" اور ان دونوں میں ان کے پاس ایک فرق بھی ہے۔ قدین سے وہ متضاد ذاتی حکم مراد لیتے ہیں مثلاً حدوث و قدم، حقیقت و خلقت، وجود و عدم، تنہا و عدم تنہا، تشبیہ و تنزیہ۔ اور "نعلین" سے وہ متضاد امور مراد لیتے جاتے ہیں جو مخلوق کی طرف متعدی اور متجاوز ہوتے ہیں مثلاً رحمت و غضب، نفع و ضرر، فرق و جمع وغیرہ۔

لیکن حضرت مصنف قدس سرہ نے "قدین" اور "نعلین" میں فرق نہیں فرمایا ہے۔

۱۹۴ نصوص الحکم میں حضرت محی الدین ابن عربیؒ فرماتے ہیں :
 "اس خلقت جامع و منظر نام کو انسان و خلیفہ کا نام دیا گیا۔
 انسان کا نام اس لیے دیا گیا کہ انسان ہر دمک چشم اور آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں۔ چونکہ انسان کی نشأت و خلقت تمام تفصیلات کو عام و شامل ہے اور تمام حقائق عالم کو حاوی ہے اور وہ حق تعالیٰ کے لیے بلاشبہ ایسا ہے جیسے آنکھ کی پتلی۔ پتلی ہی سے دیکھا جاتا ہے اور اسی کو محل بصر کہتے ہیں، اسی لیے اس خلقت جامع کا نام انسان رکھا گیا گو یا کہ انسان ہی کے توسط سے حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کو ملاحظہ فرماتا ہے اور اس پر رحم فرماتا ہے اور اس کو وجود عطا کرتا ہے کیونکہ مقصود تخلیق انسان ہی ہے۔"

اس مرتبہ میں بار بار انسان کا لفظ استعمال ہو گا کیونکہ اس مرتبہ کا نام ہی یہ ہے۔ اس لیے یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہنا چاہیے کہ یہاں انسان یا آدم سے مراد "انسان کلی" ہے جو تجلی اعظم شان الہمیت ہے جس کے مظاہر انسان ہائے جزئی ہیں۔

انسان ہی کے ذریعہ سے حق تعالیٰ نے جملہ موجودات کے قفل کھولے ہیں، اسی وجہ سے انسان کو "فاتحہ الکتاب" بھی کہتے ہیں اور ان سات صفات نفسیہ کی وجہ سے جو حق و عہد میں منقسم ہیں یعنی حیات، علم، ارادہ، قدرت، سماعت، بصارت، کلام — انسان کو "سبع مشائی" بھی کہتے ہیں۔

۱۹۵ ابلیس، انسان کے علو اور اس کی رفعت کو نہ سمجھ سکا اور سجدے سے انکار کر دیا۔ حق تعالیٰ نے انسان کی تخلیق اپنے دونوں ہاتھوں سے کی تھی۔ حق تعالیٰ کے دونوں ہاتھوں سے مراد انسان کا صورت عالم اور صورت حق کا جامع ہونا ہے جبکہ ابلیس عالم کا ایک جز ہے، اس کو یہ جامعیت کہاں نصیب۔ اسی جامعیت کی وجہ سے انسان خلیفۃ اللہ بنا۔ اگر کوئی شخص جس بات میں خلیفہ بنا ہے، جس جگہ خلیفہ بنا ہے، اپنے مختلف اور خلیفہ بنانے والے کی صورت اور خصوصیات، صفات و کمالات میں ظاہر ہو تو وہ خلیفہ ہی کیا ہوا۔ اگر خلیفہ کے پاس وہ ساری چیزیں نہ ہوں جن کی ضرورت رعایا کو ہوتی ہے تو وہ خلیفہ ہی کیا ہوا۔ اگر اس جگہ جہاں وہ خلیفہ بنایا گیا ہے، تعریف نہ کر سکے، بے اختیار و عاجز ہو تو وہ خلیفہ تو نہیں مٹی کا مادہ ہو ہوا۔ مگر یہ تعریف وہ اپنی مرضی سے نہیں کر سکتا کیونکہ وہ صرف خلیفہ ہی نہیں "امین" بھی ہے۔ اس کو صفات و وجوہ دے کر ظہور وجود کا امین بنایا گیا ہے۔

لَا عَرْصَنَا الْأَمَانَةُ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَلَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا
وَإِنْ شَفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَانَتْ لَكُمْ أَجْهُؤَلَا

ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اسے اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے، مگر انسان نے اسے اٹھالیا، بے شک وہ بڑا عالم اور جاہل ہے۔

(الاحزاب ۷۲)

حق تعالیٰ نے یہ امانت آسمانوں، زمینوں اور پہاڑوں پر پیش کی مگر انھوں نے اور ان کے رہنے والوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کیا۔ یہ انکار بوجہ مرتابی نہ تھا بلکہ بوجہ عدم استعداد ذاتی تھا۔ ان میں یہ صلاحیت تھی ہی نہیں کہ وہ اسے قبول کرتے۔ اگر ایک شخص کسی دیوار کے سامنے کھڑا ہوتا ہے تو ہرگز اس دیوار میں اس کا عکس نہیں آئے گا کیونکہ وہ دیوار کثیف ہے۔ اسی طرح اگر وہ شخص کسی شفاف ترین شیشہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے، تب بھی عکس اس شیشہ میں نہیں آئے گا کیونکہ وہ شفاف و لطیف ہے۔ لیکن وہ شخص جب

کسی ایسے آئینہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے جس کا ایک رخ تو شفاف ترین ہے اور دوسرا رخ
 زنگار آلودہ، تو عکس فوراً آجائے گا۔ اسی طرح حق تعالیٰ نے اپنی صفات و جود کی وجہ
 آسمانوں اور اس کے رہنے والوں یعنی ملائکہ پر پیش کیا جن کی حقیقت لطافت و شفافیت ہے
 تو وہ بھی مجبور ہے۔ اور جب زمین اور پہاڑوں اور ان کے رہنے والوں پر پیش کیا جن کی
 حقیقت کثافت ہے تو وہ بھی اس کو قبول نہ کر سکے۔ لیکن انسان نے جس کا ایک رخ
 ملکوتیت سے تابدار ہے اور دوسرا ہمہمیت سے آلودہ، فوراً یہ امانت قبول کر لی۔
 اس آئینہ زنگاری میں عکس فوراً آگیا۔

آسمان بار امانت تموانست کشید
 قرعہ فال بنام من دیوانہ زدند (حافظ)
 (آسمان بار امانت نہ اٹھا سکا اور قرعہ فال مجھ دیوانے کے
 نام نکل آیا)

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
 چمن زنگار ہے آئینہ باد بہاری کا (غالب)
 مرض اس امانت کے مل جانے سے انسان "امین" ہوا۔ اس امانت کو استعمال
 کرنے، مختلف کی مرضی کے مطابق برتنے کے لیے اس کی طرف سے جو ہدایات جاری
 ہوئیں، انہیں دمی کہا جاتا ہے۔ اس لیے علم شریعت کا جاننا ضروری اور فرض قرار دیا گیا
 اس کے بغیر آقا کی مرضی معلوم کرنے کا کوئی اور ذریعہ انسان کے پاس نہیں ہے۔ اس
 امانت کا حق اس وقت تک ادا نہیں ہو سکتا جب تک شریعت کا خوب اچھی طرح حق ادا
 نہ کیا جائے۔

۱۹۶ قرآن حکیم کے الفاظ یہ ہیں :

اجْعَلْ فِيهَا مَنْ يُفِيدُهَا وَيَسْفِكُ الدَّمَاءَ
 وَتَحْنُ لِسِيَّتِهِ بِمَعْنَاكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ (البقرہ : ۳۰)

۱۹۷ قرآن حکیم الفاظ یہ ہیں :

قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ۝

۱۹۸ اس سینہ میں کائنات رکھ لی میں نے
کیا ذکر صفات، ذات رکھ لی میں نے

ظالم سہی، جاہل سہی، نادان سہی

سب کچھ سہی، تیری بات رکھ لی میں نے
(اتحادیہ آبادی)

۱۹۹ قرآن حکیم کے الفاظ یہ ہیں :

قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَا تُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ (مآ: ۳۸)

ابلیس کے تعلق سے سو فیہ کرامؑ یہ عجیب و غریب نکتہ بھی بیان فرماتے ہیں کہ ابلیس کے وجود میں بے شمار نعمات کے ساتھ نناتوں سے مظاہر ہیں، جن کے اصولی مظاہر سات میں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ دنیا و مافیہا۔ اس میں ابلیس کفار و مشرکین پر ظاہر ہوتا ہے یعنی اگر کسی انسان کے پاس وہ دنیا و مافیہا کے راستے سے آ رہا ہے تو اسے سمجھ لینا چاہیے کہ وہ کفر و شرک کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اسی لئے ابلیس نے اس کے پاس آنے کے لئے یہ دروازہ مفتوح کیا ہے۔ دنیا و مافیہا کی رغبت، کفر و شرک میں مبتلا ہونے کا پیش خیمہ ہے۔

۲۔ طبیعت، شہوت، لذت۔ اس میں ابلیس عام مسلمانوں پر ظاہر ہوتا ہے اس راستے سے اگر وہ کسی کے پاس آ رہا ہے تو اس کو سمجھ لینا چاہیے کہ اب اس کے اسلام کی خیر نہیں۔ اسے فوراً شہوت و لذت کے راستے سے ہٹ جانا چاہیے ورنہ عین ممکن ہے کہ اسلام کی نقد جنس اس کے ہاتھ سے جاتی رہے۔

۳۔ عُجب۔ اس میں وہ نیک اور بھلے لوگوں پر ظاہر ہوتا ہے۔ اس کی علامت یہ ہے کہ انھیں اپنے نیک اور بھلے اعمال بہت اچھے معلوم ہونے لگتے ہیں۔ اور وہ خود کو عام مسلمانوں سے برتر سمجھنے لگتے ہیں۔ انھیں اپنی عظمت اور بڑائی کا وہم ہو جاتا ہے اور پھر ابلیس اس وہم

کو اس قدر بڑھاتا ہے کہ اعمال صالحہ میں تخفیف شروع ہو جاتی ہے اور رفتہ رفتہ یہ لوگ بد اخلاقی، بدگمانی، غیبت، فسق و فجور اور خاندانی فخر و غرور میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

بالآخر ہر مسلمان کو اندہ بالخصوص سالک کو یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ عجب و غرور ہی وہ اخلاق ہے جس کی وجہ سے ابلیس کو باہ گاد رب العزت سے مردود قرار دیا گیا۔ یہ اخلاق اختیار کر کے دنیا میں آج تک کوئی بھی سرخرو نہ ہو سکا۔ جو سراٹھا کر چلتا ہے، اس کی گردن توڑ دی جاتی ہے۔ یہی قانون قدرت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غرور اللہ تعالیٰ کی چادر ہے۔ جو صرف اسی ذات کبریا پر زیب دیتی ہے۔ خود اس نے کہا ہے۔

التکبر ردائی فمن جلیبني ادخله النار

غرور میری چادر ہے، جو اس کو گھسیٹے گا میں اس کو جہنم میں جھونک دوں گا

ابلیس نے یہی چادر گھسیٹنے کی کوشش کی تھی۔ نتیجہ کیا نکلا؟

تکبر عزرا زیل را خوار کرد

بہ زندان لعنت گرفتار کرد (سعدی)

(تکبر نے عزرا زیل (ابلیس) کو ذلیل و خوار کر کے لعنت کے

قید خانے میں گرفتار کر دیا)

حضرت غوث الاعظمؒ نے تواضع کو طریقہ قادریہ کے بنیادی اصولوں میں شامل کر کے بتایا ہے کہ عجب و غرور کی راہ پر چلنے والے کے لئے طریقت کا ہر دروازہ بند ہوتا ہے۔

۴۔ ریاء۔ اس میں ابلیس عابدوں اور زاہدوں پر ظاہر ہوتا ہے۔ ان کے دل میں یہ بات ڈال دیتا ہے کہ تم اللہ والے ہو۔ اپنے نیک اعمال کو لوگوں پر ظاہر کرو تاکہ لوگ تمہارے مرید اور معتقد بنیں۔ اور تمہاری پیروی کر کے ہدایت کی راہ بھی پائیں اور تم اللہ والے بھی کہلاؤ۔ اس طرح ان عابدوں اور زاہدوں کی نیتیں فاسد ہو جاتی ہیں اور ان کا عمل باعث ثواب ہونے کے بجائے باعث عذاب بن جاتا ہے۔

۵۔ علم کا خناس۔ اس میں وہ علماء پر ظاہر ہوتا ہے علماء کو بہر گنا جہاں مشکل ہے وہاں ایک جاہل کی بد نسبت آسان بھی ہے۔ کیونکہ علماء کا ایمان بالعموم علم استدلالی اور عقل

استدلالی کے سہارے قائم رہتا ہے۔ جبکہ ایک جاہل کا ایمان "عشق" کے سہارے قائم رہتا ہے اور عشق میں چوں چہ کی گنجائش نہیں ہوتی۔ ایک عاشق کے پاس قال اللہ و قال الرسول ہی اصل ہے۔ عقل خواہ اس کی کتنی ہی مخالفت کرتی رہے، اس کی بلا سے۔ دراصل عشق کی راہ میں عقل استدلالی کو خیر باد کہہ دینا "صدیقین" کی صفت ہے۔ جن کا مقام و مرتبہ انبیاء سے چھوٹا اور باقی تمام اولیاء سے بڑا ہوتا ہے۔

لہذا جو شخص بھی عقل استدلالی کو رخصت کر کے عشق کے سہارے چلتا ہے تو حق تعالیٰ صدیقین کے نور ایمانی کا پرتو اس کے دل پر چمکا دیتا ہے۔ اور اس کا بیڑا پار ہو جاتا ہے۔

علماء کو ابلیس اس طور سے بہکا تا ہے کہ ان کے دماغوں میں علم کا خناس بٹھاتا ہے اور انھیں سمجھاتا ہے کہ تم اپنے وقت کے بہت بڑے عالم فاضل ہو۔ پھر یہ غرور علمی راہ حق میں ان کے لیے سنگ گراں بن جاتا ہے۔ اور حق کو قبول کرنے نہیں دیتا۔

۶۔ عادات اور طلب راحت — اس میں ابلیس طالبان حق اور سالکان طریقت پر ظاہر ہوتا ہے امدان کی ہمتوں کو شدت عبادت میں تھکا ڈالتا ہے تاکہ وہ تھک بار کر اپنا راستہ ترک کریں اور نفس و طبیعت کی طرف پلٹ آئیں۔ اس طرح عبادات کے وقت کسل پیدا کرتا ہے۔ شب بیداری کا عزم کیجئے تو نیند کو غالب کر دے گا۔ نفلوں کی نیت کیجئے تو سستی کو غالب کر دے گا وغیرہ وغیرہ۔

۷۔ معارف الہیہ میں التباس — اس میں ابلیس، اولیاء اللہ اور عارفین پر ظاہر ہوتا ہے، اعتقادات، تجلیات اور فہم میں التباس کرتا رہتا ہے۔ انبیائے کرامؑ کے علاوہ کوئی فرد بشر بھی اس سے محفوظ نہیں۔ بڑے سے بڑے ولی کے پاس بھی یہ اپنی کارگزاریاں جاری رکھتا ہے۔ مقررین اس کے مکائد کو پہچان لیتے ہیں۔ ایسی باریک چالوں سے ان کے پاس جاتا ہے کہ اس کی چالوں کو سمجھنا صرف اولیاء اللہ کا ہی حصہ ہوتا ہے۔ عام آدمی تو اس کے متعلق سوچ بھی نہیں سکتا۔

انہی مظاہر کی قوتوں کی بناء پر اس نے قلم کھائی تھی کہ

”اے رب! قسم ہے تیری عزت کی، میں انسانوں کو ضرور
گمراہ کر کے چھوڑوں گا۔“

اس سے بچنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہر وقت انسان اللہ تعالیٰ کی پناہ میں رہے
یہی بڑی مضبوط پناہ گاہ ہے۔ جہاں سے انسان کو گھسیٹ نکالنا اس کے بس میں نہیں
اسود باللہ من الشیطان الرجیم کا یہی مفہوم ہے۔

۳۔ مقام محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ”بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر“
کے مصداق ہے۔ جملہ مخلوقات میں حضور ہی سب سے اعلیٰ و ارفع ہیں۔ آپ ہی انسان
کامل بالذات ہیں اور باقی تمام انسان کامل، بالعرض ہیں۔ اس لیے آپ ہی خلیفۃ اللہ ہیں
اور دوسروں کو یہ مقام و مرتبہ آپ کے طفیل میں آپ کی پیروی و اتباع اور محبت سے ظلی طور پر
حاصل ہوتا ہے۔

اس اتباع کی دو قسمیں ہیں :

۱۔ اتباع ظاہری : یہ مرتبہ نبوت سے متعلق ہے۔ نبوت سے ان احکام شرعیہ
کی جانب اشارہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم عالم قدس سے بواسطہ جبریل علیہ السلام
حاصل فرما کر خلق کو پہنچاتے تھے۔

۲۔ اتباع باطنی : یہ مرتبہ ولایت سے متعلق ہے اور ولایت اسرار توحید کا وہ
فیضان ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم مقام ولی مع اللہ میں بلا واسطہ جبریل بلکہ راست
مقی سبحانہ و تعالیٰ سے اخذ فرما کر خلق کو پہنچاتے ہیں، اسی لیے عرفاء نے کہا ہے :

الولاية افضل من النبوة

یعنی ولایت نبوت سے افضل ہے

عرفاء کے اس قول میں اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین رکھیں کہ یہاں ولایت سے مراد
”ولایت نبی“ ہے نہ کہ ”ولایت ولی“۔ ولی کی ولایت کا منبع فیض نبی اور رسول ہوتا ہے
اور نبی کی ولایت کا منبع فیض حق تعالیٰ۔ اگر یہاں ولایت سے مراد ”ولی کی ولایت“ لے
لی جائے تو بہت بڑی غلطی ہوگی۔

ولایت کی دو قسمیں ہیں :

- ۱- ولایت عامہ ، یہ عام مومنین کے لیے ہے۔
- ۲- ولایت خاصہ ، یہ واصلین حق کے لیے ہے، مقام فنا اس کا ادنیٰ مرتبہ ہے۔ اور اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ اپنے اسماء و صفات بطور علم و یقین و حال کے ظاہر فرما کر ان کے ذریعہ اس ولی کو تاثیر و تصرف کی قوت عطا فرمادیتا ہے۔ اور اپنے اسماء و صفات کا اس کو متولی کر دیتا ہے۔ اس مرتبہ کے حصول کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کامل ، آداب صالحین کی پیروی اور اولیاء اللہ سے محبت ضروری امور ہیں۔ ان کے بغیر ولایت خاصہ کا تصور ہی عبث ہے۔

یہ اولیاء اللہ خواہ وہ حاملین ولایت عامہ ہوں یا حاملین ولایت خاصہ، رجال اللہ یعنی مردان خدا کہلاتے ہیں۔

رِجَالٌ لَا تُلَیْهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ

ایسے لوگ جنہیں نہ تجارت اللہ کی یاد سے غافل کرتی ہے اور نہ خرید و فروخت۔
(النور ۲۴ : ۳۷)

ان کا وجود ہر زمانے میں رہا ہے اور رہے گا۔ قیام کائنات کا دار و مدار انہی پر ہے۔ عہد و نسب کے درمیان فیض رسانی کا یہی ذریعہ ہوتے ہیں۔ امور تکوینی کے انصرام و تصرفات کو نیہ کی قدرت سے یہ نوازے جاتے ہیں۔ ان کی برکت سے بارشیں نازل ہوتی ہیں۔ کھیتیاں اہلہاتی ہیں۔ شہر و قصبات آباد رہتے ہیں۔ ان کے ذریعہ فتح و نصرت کے دروازے کھولے جاتے ہیں۔ قوموں کے انقلابات رونما ہوتے ہیں۔ لوگوں کے حالات کو الٹا پٹا جاتا ہے۔ زمانے کو گردش دی جاتی ہے۔ اولیاء اللہ دو قسم کے ہیں :

- ۱- اولیائے ظاہرین — ان کے سپرد امور تشریعی اور خدمت ہدایت ہوتی ہے۔ یہ علمائے حق کے طور پر امت میں مروج ہوتے ہیں، انھیں حسب ضرورت عزت و شہرت سے نوازا جاتا ہے۔ ہر زمانے میں حق کو حق اور باطل کو باطل کہنا ان کا شعار ہوتا ہے۔ یہ برسر منبر بھی اور بہ مہر مدار بھی حق کے کھلم کھلا علم بردار رہتے ہیں۔ ان کی اجتہادی غلطیاں بھی

نیکیاں ہوتی ہیں۔ جو شخص بھی خلق خدا کی ہدایت و رہبری کا کام جس درجہ میں بھی کر رہا ہے، وہ اپنے درجہ میں اسی درجہ کے مطابق ولی اللہ ہے۔

۲۔ اولیائے مستورین — ان کے سپرد امور حکومتی کا انتظام و انصرام ہوتا ہے۔ یہ اغیار کی نگاہوں سے مستور ہوتے ہیں۔ یہ صاحب خدمت ہوتے ہیں۔ اور اعلان خدمت سے مستغنی۔ ان کو رجال الغیب کہا جاتا ہے۔ ان میں ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو انبیاء علیہم السلام کے قدم بہ قدم چل کر عالم شہادت سے اس غیب کی جانب منتقل ہو جاتے ہیں جسے ”مستوی الرحمن“ کہا جاتا ہے۔ یہ نہ پہچانے جاتے ہیں اور نہ ان کا وصف بیان کیا جاسکتا ہے۔ حالانکہ وہ انسان ہیں۔ ان میں ایسے بھی ہوتے ہیں جو صرف اپنے اپنے ٹھکانوں ہی میں پائے جاتے ہیں۔ عالم احساس میں جس انسان کی چاہیں شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ کبھی کبھی مغیبات کی خبر بھی دے دیتے ہیں۔ ان میں ایسے بھی ہوتے

ہیں جو سارے عالم میں پھرتے ہیں۔ ظاہر بھی ہوتے ہیں، پھر غائب ہو جاتے ہیں۔ لوگوں سے ہم کلام بھی ہوتے ہیں۔ ان کے سوالوں کا جواب بھی دیتے ہیں۔ یہ لوگ بالعموم جنگلوں، پہاڑوں اور تہروں کے کنارے بستے ہیں۔ لیکن ان میں کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو شہروں ہی میں رہتے ہیں۔ اور بشریت کے پورے نوازم کے ساتھ اسباب و علل کی دنیا میں رہتے ہیں۔ معاشرتی سطح کے مطابق گھروں میں رہتے ہیں۔ شادی بیاہ بھی کرتے ہیں۔ بیمار بھی پڑتے ہیں۔ علاج بھی کراتے ہیں۔ ان سے دوستی اور دشمنی بھی رکھی جاتی ہے۔ ان سے حسد بھی کیا جاتا ہے۔ معزز بھی ہوتے ہیں اور ان کی تحقیر و تذلیل بھی کی جاتی ہے۔ لوگ انہیں ایذاں بھی پہنچاتے ہیں۔ ان ایذاؤں پر یہ صبر کرتے ہیں اور اسی صبر سے ان کے مراتب بلند ہوتے رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کے احوال کو لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رکھتا ہے۔ انہی کے متعلق ارشاد ہوا۔

اولیائی تحت قبائی لا یعرفہم غیرہ
میرے دوست میری قبا کے نیچے (پوشیدہ) ہیں جنہیں میرے
سوا کوئی اور نہیں پہچانتا۔

۱۔ اقطاب : ان اولیاء اللہ کی یہ ایک پہلی اور بڑی نوع ہوتی ہے۔ ہر زمانے میں تمام دنیا میں سب سے بڑا قطب ہوتا ہے جس کو قطب عالم، قطب ارشاد، قطب مدار، قطب الاقطاب جہاں اور جہاں گیر عالم کہتے ہیں۔ عالم علوی اور سفلی پورا اس کے تصرف میں ہوتا ہے۔ مدار عالم اس کے فیض و برکت سے قائم رہتا ہے۔ اس کی نظر مشیت ایزدی پر ہوتی ہے۔ یہ مشیت کے ہر اشارے کو خوب سمجھتا ہے اور اسی کے مطابق عالم میں تصرف کرتا ہے۔ اس کے ماتحت اقطاب ہوتے ہیں، جو شہروں اور آبادیوں پر مامور ہوتے ہیں۔ اس کی آنکھیں کھلی ہوں یا بند، اس کا دل ہر وقت بیدار رہتا ہے اور یہ نور مصطفویٰ سے دیکھتا ہے جو اس کے قلب میں ہر وقت چمکتا رہتا ہے۔ ماتحت اقطاب اور اولیاء کے تقرر، ترقی اور منزل کا مجاز ہوتا ہے۔ مقام قطبیت کے لیے سورہ (۱۶) عالم ہیں، جن میں سے ایک عالم دنیا و آخرت ہے۔ قطب جب فرد بن جاتا ہے تو تصرف سے دستبردار ہو جاتا ہے۔

۲۔ غوث — بعض بندگوں نے قطب اور غوث کو ایک ہی نوع کا ولی قرار دیا ہے لیکن حضرت محی الدین ابن عربیؒ نے دونوں میں فرق کیا ہے۔ غوثیت کے اعلان کی اجازت سوائے حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کے اور کسی کو نہیں ملی۔ دستگیری اور فریاد رسی غوث کی خصوصیت ہوتی ہے۔ جامع اصول اولیاء میں لکھا ہے کہ قطب ہی کو مصیبت زدگان کی فریاد رسی کی وجہ سے غوث کہتے ہیں۔

۳۔ امائن — یہ قطب الاقطاب کے غویاد و وزیر ہوتے ہیں جو اس کے دائیں بائیں رہتے ہیں اور بالترتیب عالم علوی اور عالم سفلی میں تصرف کرتے ہیں۔ قطب الاقطاب جب اس دنیا سے رخصت ہوتا ہے تو اس کی جگہ بائیں ہاتھ والے امام کو ملتی ہے کیونکہ وہ عالم کون و فساد میں زیادہ تجربہ کار ہوتا ہے۔

۴۔ اقداد — یہ چار ہوتے ہیں، جو چاروں سمتوں میں متعین ہوتے ہیں۔ عالم کون و فساد کے باطنی انخراط و انصرام میں اللہ تعالیٰ نے ان کو زمین کے چاروں کھونٹ پہاڑوں کی طرح جمادیا ہے۔ اپنے اس ارشاد کے مصداق

اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ رُحْدًا ۚ وَ الْجِبَالِ اَوْتَادًا ۚ

کیا ہم نے زمین کو فرسش اور پہاڑوں کو میخیں نہیں بنا دیا ہے

(النباء ۷۸ : ۷۶)

۵۔ ابدال — انھیں ”بدلاء“ بھی کہتے ہیں اور یہ سات ہوتے ہیں اور سات اقالیم پر متعین ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کو ”قطب اقلیم“ بھی کہتے ہیں۔

اولیاء کی ان اقسام و انواع کو سمجھنے کے بعد ”قائم الولايت“ کو سمجھنا زیادہ آسان ہے۔ ”قائم الولايت“ سے مراد وہ انسان کامل بالعرض ہوتا ہے جو قطب الاقطاب ہوتا ہے۔ انسان کامل ہی کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ عالم اور خلق کی حفاظت کرتا ہے۔ جس طرح شاہی مہر سے خزانہ شاہی کی حفاظت کی جاتی ہے اور کسی کو یہ جرأت نہیں ہو سکتی کہ شاہی اذن و اجازت کے بغیر اسے کھول سکے۔ اسی طرح انسان کامل بھی حق تعالیٰ کی مہر ہوتا ہے۔ جب خزانے کی مہر ٹوٹ جاتی ہے تو خزانے میں جو کچھ ہوتا ہے، نکل جاتا ہے اور منتقل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ”قائم الولايت“ بھی اس عالم کے لیے بمنزلة مہر حق تعالیٰ ہے۔ جب یہ مہر ٹوٹ جائے گی یعنی قائم الولايت فوت ہو جائے گا اور اس کی جگہ کوئی دوسرا نہ آئے گا تو جو تجلیات اس عالم میں ہو رہی ہیں وہ سب کی سب آخرت میں منتقل ہو جائیں گی۔ اس دنیا کی بساط لپیٹ دی جائے گی اور قیامت قائم ہو جائے گی۔

بِعَوْنِ اللّٰهِ وَبِعِزَّتِهِ وَجَلَالَتِهِ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ

وَأَخِرُ دَعْوَانَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ

رَبِّ الْعَالَمِينَ



قال الرومی

بشنواز نے چوں حکایت می کند
 وز جدائیہا شکایت می کند
 کنز نیستان تا بمرابریدہ اند
 از نفیرم مرد وزن نالیدہ اند

فسر الجامی

جبذا روزے کہ پیش از روز و شب
 فارغ از اندوہ و آزاد از طلب
 متحد بودیم با شاہ وجود
 حکم غیبت بکلی محو بود

✽ ”نے“۔ بانسری جہزات صوفیہ کی اصطلاح میں مددیش صاحب حال اور واصل حق کو بھی، جو فانی فی اللہ اور باقی باللہ ہوتا ہے، ”نے“ کہتے ہیں، کیونکہ جو طرح نے کی آواز، نے کی نہیں بلکہ نے نواز کی ہوتی ہے، اسی طرح واصل حق کی آواز بھی، واصل کی نہیں، حق کی ہوتی ہے۔

۵ مولانا عبد الرحمن جامی کا یہ ”نے نامہ“ جہاں مولانا روم کے مذکورہ دو شعروں کی تشریح و تفسیر ہے وہیں ہماری اس کتاب کی گویا تلخیص بھی ہے اور اسی مناسبت سے اس کو ہم یہاں پیش کر رہے ہیں۔ (مرتب)

رومیؒ نے کہا

بانسری کی سنو! وہ کیا حکایت بیان کر رہی ہے ؟
 فرقتوں کی شکایت کر رہی ہے ۔
 کہ مجھ کو نیستاں سے کاٹ کر جدا کر دیا (اس لیے میں رو رہی ہوں اور)
 میرے رونے سے مردوزن بھی نالہ و فغاں کر رہے ہیں ۔

جامیؒ نے تشریح کی

کتنا اچھا تھا وہ دن کہ روز و شب سے پہلے ، وجود
 رنج و غم سے فارغ تھا اور آرزو و طلب سے مُدور ۔
 ہم شاہ وجود کے ساتھ تھے
 غیریت کا نام و نشان تک نہ تھا ۔

بود اعیانِ جہاں بے چند و چوں
 ز امتیازِ علمی و عینی مصلوٰں
 نے بلوچِ علم شانِ نقشِ ثبوت
 نے ز فیضِ خوانِ ہستی خوردہ قوت
 نے ز حق ممتاز دے از یک دگر
 غرقِ دریائے وحدت سربسر
 ناگہاں در جنبشِ آمد بھرِ جود
 جملہ را در خود ز خود با خود نمود
 امتیازِ علمی آمد در میاں
 بے نشانے رانشا نہا شد عیاں
 واجب و ممکن ز ہم ممتاز شد
 رسم و آئینِ دوئی آغاز شد
 بعد ازاں یک موج دیگر ز محیط
 سوئے ساحلِ آمد ارواحِ بسیط
 موجِ دیگر ز پدید آمد ازاں
 بر زرخِ جامع میانِ جسم و جاں
 پیش آں کنزِ مرہ اہل حق امت
 نام آں بر زرخِ مشالِ مطلق است
 موجِ دیگر بار در کارِ آمدہ
 جسم و جانہا ز پدیدار آمدہ
 جسم ہم گشت امت طوراً بعد طور
 تا بروعِ آخرش افتادہ دور

امیان جہاں علمی اور عینی امتیاز سے محفوظ
بے چند و چوں تھے۔

لوح علم پر ان کا نقش ثبوت نہ تھا
نہ وہ خوانِ ہستی سے فیض یاب ہوئے تھے۔
حق میں اور ان میں کوئی امتیاز نہ تھا، نہ ان میں آپس میں کوئی امتیاز تھا۔
سب کے سب دریاے وحدت میں ڈوبے ہوئے تھے۔

یکایک۔۔ بھر کرم حرکت میں آیا
اس نے سب کو اپنی ذات میں، اپنی ذات سے اور اپنے ساتھ دیکھا۔
امتیاز علمی درمیان میں اُگیا۔

ایک بے نشان کے ہزاروں نشان پیدا ہو گئے۔
واجب و ممکن ایک دوسرے سے ممتاز ہو گئے۔
رسم و آئینِ دینی کا آغاز ہو گیا۔

اس کے بعد (اس بھر کرم میں) ایک اور موج اٹھی (اور)
ارواحِ بسیطہ ساحلِ پر اُگئیں۔
پھر ایک اور موج اٹھی، جس سے جسم و جاں کے درمیان
برزخ جامع ابھر آیا۔

اُن لوگوں کے نزدیک جو اہل حق کے زمرے میں ہیں،
اس برزخ کا نام مثال مطلق ہے۔

پھر ایک موج پیدا ہوئی
جس سے جسم و جاں ظہور میں آئے۔
پھر جسم نے بھی یکے بعد دیگرے بہت سے مراحل طے کیے
تب کہیں نوع آخر ظہور میں آئی۔

نوعِ آخر آدم است و آدمی
 گشته محروم از مقامِ مخمومی
 بر مراتبِ سر بسر کرده عبور
 پایہ پایہ از اصلِ خود افتاده دور
 گر نگرود باز مکیں زین سفر
 نیست از دے، هیچکس ہجور تر
 نے کہ آغازِ حکایت می کند
 زین جدائیاں شکایت می کند
 کز نیتانے کہ در دے ہر عدم
 رنگِ وحدت داشت دریاے قدیم
 تا بہ تیغِ فسر قتم بریدہ اند
 از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
 کیست مرد؟ اسمائے خلاقِ دود
 کال بود فاعل در اطوارِ دود
 چیست زن؟ اعیانِ جملہ ممکنات
 منفعل گشتہ از اسماء و صفات
 چوں ہمہ اسماء و اعیان بے تصور
 دارد اندر رقبہٗ النساء ظہور
 جملہ را در ضمنِ النساء نالہ ہاست
 کہ چرا ہر یک از اصلِ خود جداست
 شد گریبان گیرِ شانِ حب الوطن
 ایں بود سترِ نفیرِ مرد و زن

یہ نورِ آخر — آدم ہے
 اور آدمی، مقامِ محرمی سے محروم ہو گیا۔
 پھر آدمی تمام مراتب کو طے کرتا ہوا
 تدریجاً اپنی اصل سے دُور ہوتا چلا گیا۔
 اب اگر یہ غریب اس سفر سے اپنے مقام پر نہ لوٹے
 تو اس سے زیادہ کوئی بھی — ہجور نہیں۔
 بالسرّی جس حکایت کا آغاز کر رہی ہے
 وہ ان جدائیوں کی شکایت ہی تو ہے
 کہ اس نیستال سے، جس کا ہر عدم
 دریائے قدم کا رنگ وحدت رکھتا تھا،
 پھر تیغِ فرقت سے مجھے کاٹ دیا
 اب میرے رونے سے مرد و زن بھی نالہ زن ہیں۔
 مرد کون؟ اسمائے خلاق وجود!
 جو اطوارِ وجود میں فاعل ہیں۔
 زن کون؟ جملہ اعیان ممکنات!
 جو اسماء و صفات سے منفعل ہیں۔
 چونکہ تمام اسماء و جملہ اعیان،
 مرتبہٴ انسان میں ظاہر ہوئے ہیں،
 اس لیے سب کے سب انسان میں نالہ زن ہیں
 کہ ہائے کیوں ہر ایک اپنی اصل سے جدا ہو گیا۔
 وطن کی محبت دامن گیر ہے
 اور یہی مرد و زن کی آہ و بکا کا راز ہے۔

کتابیات

آداب المریدین

اقبال اور تصوف

امواج خوبی

انسان کامل

انفاس العارفين

تزکیہ و احسان

تصوف اسلام

تفسیر ماجدی

تفہیم القرآن

التکشف

حجۃ اللہ البالغہ

حکمت اسلامیہ

رسالہ قشیریہ

سرالبرار

ضیاء القرآن

عزس عرفان

عوارف المعارف

غنیۃ الطالبین

الفتح الربانی

حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی ترجمہ محمد عبد الباسط

پروفیسر سید محمد عبد الرشید فاضل

حضرت خوب محمد حشتی ترجمہ سید معز الدین قادری الملتانی

حضرت شیخ عبد الکریم حبلی ترجمہ مولوی فضل میراں

حضرت شاہ ولی اللہ ترجمہ سید محمد فاروق القادری

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

مولانا عبد الماجد دریا بادی

”

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

حضرت مولانا انور علی تھانوی

حضرت شاہ ولی اللہ

حضرت مولانا عبد القدیر صدیقی

حضرت عبد الکریم قشیری ترجمہ ڈاکٹر پیر محمد حسن

حضرت شاہ سید محمد ذوقی

حضرت پیر محمد کرم شاہ الازہری

حضرت محمود بکری ترجمہ سید معز الدین قادری الملتانی

حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی

حضرت شیخ عبد القادر جیلانی

•

| | |
|-------------------|--|
| فتوحات مکیہ | حضرت شیخ محمد الدین ابن عربی |
| فتوح القیب | حضرت شیخ عبد القادر جیلانی |
| فصوص الحکم | حضرت محمد الدین ابن عربی ترجمہ حضرت عبد القدیر صدیقی |
| فوائد الفوائد | حضرت میر حسن علاء سنجر |
| الفیوضات الربانیہ | حضرت شیخ عبد القادر جیلانی |
| فیوض الحرمین | حضرت شاہ ولی اللہ |
| فیوض القرآن | ڈاکٹر سید حامد حسن بلگرامی |
| قرآن اور تصوف | ڈاکٹر میر ولی الدین |
| القول الجمیل | حضرت شاہ ولی اللہ |
| کشف المحجوب | حضرت سید علی ہجویری |
| مشنوی مولانا روم | حضرت مولانا جلال الدین رومی |

(وغیرہا)



محکم دلائل

سلسلہ قادریہ ملتانیہ کے تین بزرگوں

۱) حضرت نکتہ نما شاہ قادری الملتانی محترم قدس سرہ

۲) حضرت شاہ سید پیر حسینی قادری الملتانی (اول) محقق قدس سرہ

۳) حضرت شاہ سید عبد الرحیم حسینی قادری الملتانی (اول) خادم قدس سرہ

کا

فارسی اور اردو عارفانہ کلام

مع ترجمہ و تشریح

مرتبہ

پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی

(ذریعہ طبع)

گردیزی پبلشرز (کراچی)

اسلامی نظام

تالیف

پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی

- ★ نظام شریعت کو سمجھنے کے لیے ایک بہترین کتاب
- ★ دین کامل کی سیر حاصل قشریح
- ★ اختلاف مسالک سے بالاتر ہو کر اسلام کی حقیقی اسپرٹ کا مکمل تعارف
- ★ قرآن حکیم اور احادیث شریفہ کے حوالوں سے مہمور
- ★ توضیحات کے لیے جدول، نقشے اور خاکے
- ★ اسلام اور نظریہ پاکستان کے باہمی تعلق پر مفصل روشنی
- ★ قیام پاکستان کے مقاصد و محرکات پر مدلل بحث
- ★ اسلامی نظریہ حیات کے طلبہ و طالبات کے لیے ایک مفید ترین کتاب
- ★ عمدہ کتابت اور نفیس طباعت

قیمت — اعلیٰ اشاعت : ۱۷ روپے

ارزاں اشاعت : ۱۲ روپے

Available from all leading book stalls

Gardezi Publishers (Karachi)

326/1. Islam Gunj. Lasbela House.

Nishtar Road. Karachi - 5.

فُجُوحُ الْغُیْبِ

❖ اسرار حق اور رموز باطنی کا گنج گرا نمایہ

❖ علم لدنی کا انمول خزانہ

❖ سلوک و طریقت کا الہامی دستور العمل

❖ احوال و مقامات کا امیر جنود

❖ بارگاہ غوثیت کا سرچشمہ فیضان

تصنیف : غوث الاعظم حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ

ترجمہ و تخریج : پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی

(زیر طبع)

گر دیزی پبلشرز (کراچی)



www.mindful.org



Maktabah Mujaddidiyah

www.maktabah.org

This book has been digitized by
Maktabah Mujaddidiyah (www.maktabah.org).

Maktabah Mujaddidiyah does not hold the copyrights of this book. All the copyrights are held by the copyright holders, as mentioned in the book.

Digitized by Maktabah Mujaddidiyah, 2013

Files hosted at Internet Archive [www.archive.org]

We accept donations solely for the purpose of digitizing valuable and rare Islamic books and making them easily accessible through the Internet. If you like this cause and can afford to donate a little money, you can do so through Paypal. Send the money to ghaffari@maktabah.org, or go to the website and click the Donate link at the top.